

Saggi

Gilles
Deleuze
Spinoza
Filosofia pratica

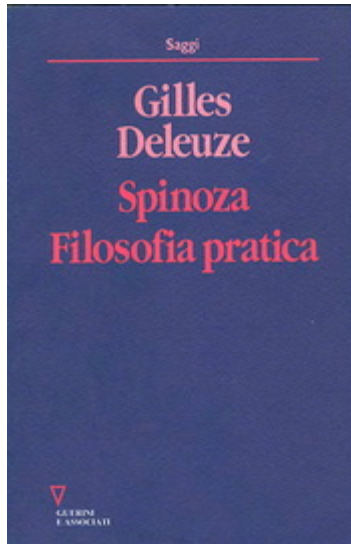


GUERINI
E ASSOCIATI

Gilles Deleuze

SPINOZA

FILOSOFIA PRATICA



La filosofia di Spinoza è uno dei tentativi più radicali per costituire un'ontologia pura; una sola distanza per tutti gli attributi, infiniti modi di essere per ciascun attributo. Ma, sostiene Deleuze, questo complesso edificio filosofico non è ridicibile a un programma teorico: occorre «entrare dentro Spinoza», cogliendo la Sostanza come un piano d'immanenza in cui si trovano anime, corpi, individualità, senza alcuna dimensione teorica trascendente. Da questa ontologia deriva un'etica intesa come scienza pratica dei modi di essere studio dei costumi e dunque vera e propria etologia. L'Etica della prova e della sperimentazione, che si oppone a una Morale delle leggi e dei giudizi, costituisce il tema di questo libro: un tema in cui i piani si intersecano, dove i ritmi hanno significato costruttivo. Scrittori, poeti, musicisti, artisti o gli stessi lettori occasionali potranno qui scoprirsi spinoziani ancor più del filosofo professionista. Le pagine di Deleuze dimostrano infatti che, se Spinoza è pensatore straordinariamente raffinato nei suoi apparati concettuali, vi è in lui anche un impulso segreto, un brivido di stupore che rende possibile una «lettura elettiva» dei suoi testi, insegnando al filosofo a divenire non filosofo e, a tutti, a seguire quelle passioni e quei «costumi» che la filosofia suscita.

Gilles Deleuze (Parigi, 1925-1995) allievo di Jean Hyppolite e Ferdinand Alquié, è uno dei maggiori pensatori contemporanei. Ha descritto un'originale storia della filosofia occupandosi di autori come Spinoza, Leibniz, Hume. Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault, dedicando a ognuno uno studio particolare. Ha definitivamente consolidato una filosofia «della differenza e dei divenire» nei classici *Differenza e ripetizione* (Bologna 1971) e *Logica del senso* (Milano 1975), affrontando gli aspetti «pratici» di tale posizione ne *L'Antiedipo* (Torino 1975), in *Mille piani* (Roma 1988) e *Che cos'è la filosofia* (Torino 1996), scritti in collaborazione con Felix Guattari. Tra le altre sue opere tradotte in italiano ricordiamo *La piega. Leibniz e il barocco* (Milano 1990).

© 1991 Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA viale Filippetti, 28
- 20122 Milano
Prima edizione: aprile 1991
Titolo originale: *Spinoza. Philosophie pratique*
© 1981 Les Editions de Minuit
Traduzione dal francese di Marco Senaldi
Copertina di Laura Mauceri
Ristampa: V IV III II 1998 1999 2000 2001 2002
Printed in Italy
ISBN 88-7802-227-6

Gilles Deleuze

SPINOZA

FILOSOFIA PRATICA

GUERINI E ASSOCIATI

— Diteci che cosa vi ha condotto a leggere Spinoza.

Forse il fatto che era ebreo?

— No, Vostro Onore, non lo sapevo neppure, quando mi capitò il suo libro fra le mani. D'altronde, se avete letto la storia della sua vita, saprete che nella sinagoga non era molto ben visto. Ho trovato il libro da un rigattiere, in una città vicina; lo pagai un copeco, e me ne sono andato maledicendomi perché avevo buttato via dei denari sudati. Più tardi ne lessi qualche pagina, e in seguito continuai, come se una raffica di vento mi soffiasse nella schiena. Non ho capito tutto, ma quando si toccano simili idee, è come se si inforcasse il manico di scopa di una strega. Non fui più lo stesso...

— Potreste spiegarci che cosa significò per voi l'opera di Spinoza? In altre parole, se è una filosofia, in che consiste?

— Non è facile a dirsi... Il libro dice diverse cose, a seconda dei capitoli, però, sotto sotto, è tutto concatenato. Ma io credo soprattutto che Spinoza volesse fare di sé un uomo libero — libero quanto più possibile, data la sua filosofia, se capite ciò che voglio dire — e questo andando fino in fondo ai suoi pensieri, e collegando tutti gli elementi gli uni gli altri, se Vostro Onore ha la bontà di perdonarmi questo discorso sconclusionato.

— Non è un modo sbagliato di affrontare il problema. Attraverso l'uomo più che attraverso la sua opera. Ma...

Malamud, *The Fixer* (*L'uomo di Kiev*)

CAPITOLO PRIMO

Vita di Spinoza

Nietzsche ha saputo cogliere, avendolo vissuto in prima persona, ciò che costituisce il mistero della vita di un filosofo. Il filosofo prende a prestito delle virtù ascetiche — umiltà, povertà, castità — per metterle al servizio di fini del tutto particolari, inattesi, assai poco ascetici in verità¹. Egli ne fa l'espressione della propria singolarità. Per lui non sono fini morali, né mezzi religiosi per un'altra vita, ma piuttosto gli «effetti» della filosofia stessa. Perché non vi è affatto un'altra vita per il filosofo. Umiltà, povertà, castità divengono immediatamente gli effetti di una vita particolarmente ricca e sovrabbondante, tanto potente da aver conquistato il pensiero e aver soggiogato ogni altro istinto — proprio ciò che Spinoza chiama Natura: una vita che non si vive più a partire dal bisogno, in funzione dei mezzi e dei fini, ma a partire da una produzione, da una produttività, da una potenza, in funzione delle cause e degli effetti. Umiltà, povertà, castità, questo è per lui (il filosofo) il modo di essere un Grande Vivente, e di fare del suo corpo un tempio per una causa fin troppo orgogliosa, fin troppo ricca e sensuale. A tal punto che nell'attaccare il filosofo ci si coprirebbe della vergogna di attaccare un modesto, povero e casto involucro; il che decuplica la rabbia impotente; ed il filosofo non offre alcuna presa, benché prenda tutti i colpi.

La solitudine del filosofo assume qui tutto il suo senso. Infatti, egli non può integrarsi in alcun ambiente, non va bene a nessuno. Senza dubbio, è nell'ambiente democratico e liberale che trova le migliori condizioni di vita, o piuttosto di sopravvivenza. Ma questi ambienti gli offrono solamente la garanzia che i malvagi non potranno avvelenare né mutilare la vita, separarla da quella potenza di pensare che oltrepassa le finalità di uno Stato, di una società e di ogni ambito in genere. In ogni società, come mostrerà Spinoza, si tratta d'obbedire e nient'altro: ecco perché le nozioni di colpa, di merito e demerito, di bene e di male, sono esclusivamente sociali, essendo correlate all'obbedienza e alla disobbedienza. La società migliore sarà dunque

quella che esonera la potenza di pensare dal dovere di obbedire, e, nel proprio interesse, evita di sottometterla alla ragion di Stato, che non vale se non per le azioni. Finché il pensiero è libero, dunque vitale, nulla è compromesso; quando cessa di esistere, tutte le altre oppressioni sono allora possibili, e già effettive, poco importa quale azione sia colpevole, l'intera vita è minacciata. Certamente, il filosofo trova nello Stato democratico e negli ambienti liberali le condizioni più favorevoli. Ma in nessun caso confonde i suoi fini con quelli di uno Stato, né con gli scopi di un ambiente, poiché sollecita nel pensiero forze che si sottraggono all'obbedienza come alla colpa, e riveste l'immagine di una vita al di là del bene e del male, rigorosa innocenza senza merito né colpevolezza. Il filosofo può abitare diversi Stati, frequentare diversi ambienti, ma al modo di un eremita, di un'ombra, viandante, inquilino di pensioni ammobiliate. Per questo non dobbiamo immaginarci Spinoza in rotta con un ambiente ebraico ritenuto chiuso per poter entrare nei circoli liberali ritenuti aperti, cristianesimo liberale, cartesiano, borghesia favorevole ai fratelli de Witt... Infatti, dovunque vada, egli non chiede, non reclama, con più o meno possibilità di successo, che di esser tollerato, lui stesso e i suoi insoliti fini, e giudica da questa tolleranza del grado di democrazia, del grado di verità che una società può sopportare, oppure, al contrario, del pericolo che sovrasta tutti gli uomini.

Baruch de Spinoza nasce nel 1632 nel quartiere ebraico di Amsterdam, da una famiglia di agiati commercianti di origine spagnola o portoghese. Alla scuola ebraica svolge studi teologici e commerciali. Dopo i tredici anni inizia a collaborare nell'impresa commerciale del padre proseguendo comunque i suoi studi (alla morte del padre, nel 1654, ne assumerà la direzione con il fratello, fino al 1656). Come operò la lenta conversione filosofica che lo porterà a rompere con la comunità ebraica, con gli affari, conducendolo alla scomunica del 1656? Non dobbiamo immaginare la comunità di Amsterdam come un tutto omogeneo; in essa vi sono altrettante diversità, di interessi e di ideologie, che negli ambienti cristiani. E' composta in maggioranza da ex-marrani, cioè ebrei che avevano praticato esteriormente il cattolicesimo in Spagna e in Portogallo, e che avevano dovuto emigrare alla fine del xvi secolo. Anche se sinceramente attaccati alla loro fede, essi sono imbevuti di una cultura filosofica, scientifica e medica che non si concilia senza traumi con il giudaismo rabbinico tradizionale. Il padre stesso di Spinoza sembra sia stato uno scettico, che occupava nondimeno un ruolo importante nella sinagoga e nella comunità ebraica. Ad Amsterdam, alcuni non si contentano di mettere in questione il ruolo dei rabbini e della tradizione, ma anche il senso della stessa Sacra Scrittura:

Uriel da Costa verrà condannato nel 1647 per aver negato

l'immortalità dell'anima e la legge rivelata, non riconoscendo che la legge naturale; e soprattutto Juan de Prado verrà costretto alla ritrattazione nel 1656, e poi scomunicato, con l'accusa di aver sostenuto che le anime muoiono con i corpi, che Dio non esiste che in senso filosofico, e che la fede è inutile². Documenti pubblicati recentemente attestano gli stretti legami di Spinoza con Prado; è lecito dedurne che i due casi fossero collegati. Se Spinoza fu condannato più severamente, scomunicato a partire dal 1656, è perché rifiutò la ritrattazione e cercò lui stesso la rottura.

I rabbini, come in molti altri casi, sembra desiderassero un accomodamento. Ma, invece di pentirsi, Spinoza redige *un'Apologia per giustificarsi del suo abbandono della Sinagoga*, o quanto meno un'abbozzo del futuro *Trattato teologico-politico*. Il fatto che Spinoza fosse nato proprio ad Amsterdam, e fosse figlio della comunità, dovette aggravare il suo caso. Per lui la vita divenne difficile ad Amsterdam. Forse in seguito al tentato assassinio da parte di un fanatico, egli si reca a Leyda, per proseguire i suoi studi filosofici, e si installa nella periferia a Rijnsburg. Si racconta che Spinoza conservasse il suo mantello strappato da un colpo di pugnale, per ricordarsi meglio che il pensiero non era mai stato amato dagli uomini; se capita che un filosofo finisca sotto processo, è più raro che cominci con una scomunica e un tentato omicidio.

Perciò, si fraintende la complessità della comunità ebraica, e il divenire di un filosofo, quando si crede necessario invocare influenze cristiane per spiegare, quasi dall'esterno, la rottura di Spinoza. Senza dubbio, già ad Amsterdam, quando il padre era ancora in vita, egli aveva seguito i corsi alla scuola di Van den Ende, frequentati da molti giovani ebrei che vi apprendevano il latino, i primi elementi della filosofia e della scienza cartesiane, matematica e fisica: vecchio gesuita, Francis Van den Ende acquista presto la reputazione non solo di cartesiano, ma di libero pensatore e ateo, e anche di agitatore politico (sarà giustiziato in Francia, nel 1674, in seguito alla rivolta del cavaliere di Rohan)³. Senza dubbio anche Spinoza frequentò cristiani liberali e anticlericali, collegianti e mennoniti, ispirati a un certo panteismo e a un comunismo pacifista. Spinoza dovette ritrovarli a Rijnsburg, che era uno dei loro centri: egli si lega a Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries e al libraio editore «progressista» Jan Rieuwertz (una lettera di Spinoza a Oldenburg, nel 1665, testimonia del pacifismo, come una lettera a Jelles, nel 1671, del tema comunitario). Tuttavia, sembra assodato che Van den Ende sia rimasto legato a una forma di cattolicesimo, malgrado tutte le difficoltà di questo culto in Olanda. Quanto alla filosofia dei mennoniti e dei collegianti, essa è largamente superata da quella di Spinoza, nella critica religiosa così come nella concezione etica e nel pensiero

politico. Più che a una influenza dei mennoniti o anche dei cartesiani, abbiamo ragione di credere che Spinoza si sia naturalmente indirizzato verso gli ambienti più tolleranti, più adatti ad accogliere uno scomunicato, ebreo che rifiutava tanto il cristianesimo quanto il giudaismo in cui si era formato, e che non doveva la sua rottura che a se stesso.

Fra i suoi numerosi significati, la scomunica ne aveva anche uno politico ed economico. Era una misura abbastanza frequente, e spesso reversibile. Privati del potere di uno Stato, i notabili della comunità non disponevano di altra sanzione per punire quelli che si sottraevano alle contribuzioni finanziarie o anche all'ortodossia politica. Ora, i notabili ebraici, non meno di quelli del partito calvinista, avevano conservato intatto l'odio per la Spagna e per il Portogallo, essendo politicamente legati alla casa d'Orange e avendo degli interessi nella Compagnia delle Indie (il rabbino Manasses ben Israel, che fu uno dei professori di Spinoza, corse lui stesso il rischio di venire scomunicato nel 1640 per aver criticato la Compagnia dell'Est; e i membri del tribunale che giudicò Spinoza erano orangisti, filocalvinisti, antispagnoli, e per la maggior parte azionisti della Compagnia). I legami di Spinoza con i liberali, le sue simpatie per il partito repubblicano di Jean de Witt che reclamava lo scioglimento dei grandi monopoli, tutto ciò faceva di Spinoza un ribelle. In realtà Spinoza non rompe con l'ambiente religioso senza rompere con quello economico, e abbandona gli affari paterni. Impara a intagliare le lenti e diventa artigiano, filosofo-artigiano dotato di un mestiere manuale, in grado di seguire e comprendere lo sviluppo delle leggi ottiche. Sa anche disegnare: il suo antico biografo Colerus riporta che Spinoza aveva ritratto se stesso nell'atteggiamento e nelle vesti del rivoluzionario napoletano Masaniello⁴.

A Rijnsburg Spinoza espone ai suoi amici, in latino, quel testo che diventerà noto come *Breve trattato*. Qualcuno prende appunti, Jelles lo traduce in olandese, forse Spinoza detta certi testi che aveva già scritto precedentemente. Verso il 1661 egli redige il *Trattato sulla riforma dell'intelletto*, che si apre con una sorta di itinerario spirituale, alla maniera mennonita, centrato su una denuncia della ricchezza. Questo *Trattato*, splendida esposizione del metodo spinozista, resta incompleto. Verso il 1663, per un giovane che viveva con lui, verso il quale aveva nutrito delle speranze e da cui era stato molto stimolato, presenta i *Principi della filosofia di Cartesio*, aggiungendovi un esame critico delle nozioni scolastiche (*Pensieri metafisici*): Rieuwertz pubblica il libro, Jelle s fornisce i fondi, Balling lo tradurrà in olandese. Louis Meyer, medico, poeta, organizzatore di un nuovo teatro ad Amsterdam, scrive la prefazione. Con i *Principi* termina l'opera «accademica» di Spinoza. Pochi pensatori sfuggono alla

tentazione di essere professori delle proprie scoperte, tentazione seminariale di un insegnamento spirituale privato. Ma il progetto e l'inizio dell' *Etica*, nel 1661, fanno passare Spinoza in un'altra dimensione, in un altro elemento che, come vedremo, non può più essere quello di un'«esposizione», anche se metodica. Forse per questa ragione Spinoza lascia incompiuto il *Trattato sulla riforma*, e, malgrado le sue ulteriori intenzioni, non arriverà mai a concluderlo⁵. Non bisogna credere che durante questo periodo quasi accademico Spinoza abbia professato il cartesianesimo. Già il *Breve trattato* manifesta un pensiero che si serve del cartesianesimo come di un mezzo non per sopprimere, ma per purificare tutta la scolastica, il pensiero ebraico e quello rinascimentale, per trarne qualcosa di profondamente nuovo che non appartiene che a Spinoza. Il rapporto complesso fra l'esposizione dei *Principi* e i *Pensieri metafisici* testimonia di questo duplice gioco in cui il cartesianesimo è impiegato come un setaccio, ma in modo tale che ne sortisca una nuova e prodigiosa scolastica che non ha più nulla a che vedere con l'antica, e ancor meno con il cartesianesimo. Il cartesianesimo non è mai stato il pensiero di Spinoza, ne costituisce piuttosto una sorta di necessaria retorica. Ma tutto ciò non troverà la sua forma definitiva che nell'*Etica*.

Nel 1663 Spinoza si installa a Voorsburg, periferia dell'Aja. Più tardi si stabilirà nella capitale. Ciò che definisce Spinoza come viaggiatore, non sono le distanze che percorre, ma la sua attitudine a frequentare pensioni ammobiliate, la sua mancanza di legami, di patrimoni e di proprietà, dopo la sua rinuncia all'eredità paterna. Continua l'*Etica*; dal 1661 le lettere di Spinoza e dei suoi amici mostrano che questi ultimi sono al corrente dei temi del primo libro, e Simon de Vries, nel 1663, propone una società i cui membri leggano e commentino i testi inviati da Spinoza. Ma, nel medesimo tempo in cui egli si confida con un gruppo di amici, li prega di tenere segrete le sue idee, di diffidare degli stranieri, come lui stesso farà nei confronti di Leibniz, nel 1675. La ragione del suo insediamento vicino all'Aja è verosimilmente politica: la vicinanza della capitale gli era necessaria per avvicinarsi ai circoli liberali attivi e uscire dall'indifferenza politica del gruppo dei collegianti. Fra i due grandi partiti, calvinista e repubblicano, la situazione è la seguente: il primo è legato ai temi della lotta per l'indipendenza, a una politica di guerra, alle ambizioni della casa d'Orange, alla costituzione di uno stato centralizzato; il partito repubblicano, a una politica di pace, a una organizzazione provinciale e allo sviluppo di un'economia liberale. Alla condotta passionale e bellicosa della monarchia, Jean de Witt oppone la condotta razionale della repubblica sostenuta da un metodo *naturale e geometrico*. Ora, il mistero sembra questo: che il popolo resti fedele al calvinismo, alla casa d'Orange, all'intolleranza ed ai temi bellicisti.

Dopo il 1653, Jean de Witt è Grande Pensionario d'Olanda. Ma la Repubblica resta comunque una repubblica ottenuta per regalo e per caso, per mancanza del re piuttosto che per scelta, male accetta al popolo. Quando Spinoza parla della nocività delle rivoluzioni, non bisogna dimenticare che la rivoluzione è concepita in relazione agli inganni che quella di Cromwell aveva ispirato, o delle inquietudini che nascevano da un possibile colpo di stato da parte della casa d'Orange. L'ideologia «rivoluzionaria» è dunque imbevuta di teologia, e spesso, come nel partito calvinista, al servizio di una politica reazionaria.

Non è quindi sorprendente che Spinoza, nel 1665, interrompa provvisoriamente l'Etica, e intraprenda la stesura del *Trattato teologico-politico*, di cui una delle principali domande suona: perché il popolo è così profondamente irrazionale? Perché si vanta della sua propria schiavitù? Perché gli uomini si battono «per» la loro stessa schiavitù come se si trattasse della loro libertà? Perché è tanto difficile non solo conquistare ma anche sopportare la libertà? Perché una religione che fa appello all'amore e alla gioia ispira la guerra, l'intolleranza, la malevolenza, l'odio, la tristezza e il rimorso? Nel 1670 compare il *Trattato teologico-politico*, senza il nome dell'autore e in una falsa edizione tedesca. Ma l'autore viene presto identificato; pochi libri suscitarono altrettante refutazioni, anatemi, insulti e maledizioni: ebrei, cattolici, calvinisti e luterani, tutti i circoli benpensanti, i cartesiani stessi, rivaleggiano in denunce. E' in questo momento che termini come «spinozismo» e «spinozista» divengono insulti e minacce. E anche quegli stessi critici di Spinoza che vengono sospettati di non essere abbastanza intransigenti sono denunciati. Senza dubbio, infatti, vi sono fra questi critici dei liberali e dei cartesiani imbarazzati che però, partecipando all'attacco, danno prova della loro ortodossia. Un libro esplosivo conserva per sempre la sua carica esplosiva: ancor oggi non si può leggere il *Trattato* senza scoprirvi la funzione della filosofia come impresa radicale di demistificazione, o come scienza degli «effetti». Un recente commentatore ha potuto affermare che la vera originalità del *Trattato* è quella di considerare la religione come un effetto⁶. *Non solo nel senso causale, ma anche in quello ottico, effetto di cui occorre cercare il processo di produzione ricollegandolo alle sue cause razionali necessarie, che sovrastano gli individui che non le comprendono affatto (ad esempio, il modo in cui le leggi della natura sono necessariamente intese come dei «segni» da coloro che hanno l'immaginazione forte e l'intelletto debole). Anche nel caso della religione Spinoza lucida delle lenti, lenti speculative che fanno vedere l'effetto prodotto e le leggi della sua produzione.*

Sono i legami con il partito repubblicano, forse la protezione dei de Witt, che risparmiano Spinoza dal venire inquisito più

profondamente. (Nel 1669, Koerbagh, autore di un dizionario filosofico di cui era stato denunciato lo spirito spinozista, era stato arrestato ed era morto in prigione.) Ma Spinoza deve abbandonare la periferia, in cui la vita gli è resa difficile dai pastori calvinisti, per sistemarsi all'Aja. E, soprattutto, al prezzo del silenzio. I Paesi Bassi sono in guerra. Quando i fratelli de Witt, nel 1672, saranno assassinati, e il partito orangista avrà ripreso il potere, non sarà più possibile per Spinoza pubblicare l'*Etica*: un breve tentativo ad Amsterdam lo convince presto a rinunciarvi. «Alcuni teologi approfittarono dell'occasione per lamentarsi di me davanti al principe e ai magistrati. E certi sciocchi Cartesiani, che hanno fama di condividere le mie idee, per allontanare da sé questo sospetto non cessavano e non cessano tuttora dallo screditare ovunque le mie opinioni e i miei scritti»⁷. Spinoza non ha intenzione di abbandonare il paese. Ma è sempre più solitario e malato. Il solo ambiente in cui avrebbe potuto vivere in pace gli vien meno. Riceve tuttavia alcune visite di uomini illustri che vogliono conoscere l'*Etica*, a patto in seguito di unirsi alle critiche, o anche rinnegare le visite che gli avrebbero fatto (così Leibniz, nel 1676). La cattedra di filosofia che gli offre l'Elettore palatino a Heidelberg, nel 1673, non lo può tentare: Spinoza fa parte di quella linea di «pensatori privati» che rovesciano i valori e fanno filosofia a colpi di martello, e non dei «professori pubblici» (quelli che, secondo l'elogio di Leibniz, non scuotono i sentimenti stabiliti dall'ordine della Morale e dell'istituzione). «Siccome non fu mai mia intenzione insegnare pubblicamente, non posso indurmi ad approfittare di questa magnifica occasione»⁸. Il pensiero di Spinoza si trova ora occupato dal problema più attuale: quali sono le possibilità di una aristocrazia commerciale? Perché la repubblica liberale ha fallito? Da dove deriva lo scacco della democrazia? E' possibile fare di una moltitudine, una collettività di uomini liberi, invece che un assembramento di schiavi? Tutte queste domande animano il *Trattato politico*, che rimane incompiuto, simbolicamente, all'inizio del capitolo sulla democrazia. Nel febbraio 1677 Spinoza muore, senza dubbio per una affezione polmonare, alla presenza dell'amico Meyer, che ottiene i manoscritti. Entro la fine dell'anno l'*Opera posthuma* appare dietro donazione anonima.

Questa vita frugale e senza proprietà, minacciata dalla malattia, questo corpo magro, debole, questo viso ovale e bruno con due sorprendenti occhi neri — come spiegare l'impressione che danno di essere percorsi dalla Vita stessa, di avere una potenza identica alla Vita? In tutto il suo modo di vivere come di pensare Spinoza eleva un'immagine di vita positiva, affermativa, contro i simulacri di cui gli uomini si accontentano. Non solo se ne contentano: ma l'uomo che ha in odio la vita, che se ne vergogna, l'uomo dell'autodistruzione che

moltiplica i culti della morte, che fonda la sacra unione del tiranno con lo schiavo, il prete, il giudice e il guerriero, sono sempre impegnati a perseguitare la vita, a mutilarla, a farla morire a fuoco rapido o lento, a mascherarla o a soffocarla con leggi, proprietà, doveri, autorità: ecco ciò che Spinoza diagnostica nel mondo, questo tradimento dell'universo e dell'uomo. Il suo biografo Colerus riporta che amava i combattimenti di ragni: «Cercava dei ragni che faceva combattere insieme, o delle mosche che gettava nella tela del ragno, e stava poi a guardare quella battaglia con tanto gusto che talvolta scoppiava a ridere»⁹. Il fatto è che gli animali ci insegnano se non altro il carattere irriducibilmente esteriore della morte. Loro non la portano dentro, benché si diano la morte necessariamente gli uni con gli altri: la morte in quanto *cattivo incontro* inevitabile nell'ordine delle esistenze naturali. Ma essi non hanno mai inventato questa morte interiore, questo sadomasochismo universale dello schiavo-tiranno. Il rimprovero che Hegel farà a Spinoza, di avere ignorato il negativo e la sua potenza, è la gloria e l'innocenza di Spinoza, la sua propria scoperta. In un mondo corroso dal negativo egli ha ancora tanta fiducia nella vita, nella potenza della vita, da mettere in questione la morte, il desiderio mortifero degli uomini, le regole del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Abbastanza fiducia nella vita per denunciare tutti i fantasmi del negativo. La scomunica, la guerra, la tirannia, la reazione, gli uomini che lottano per la loro schiavitù come se si trattasse della loro libertà, formano il mondo del negativo in cui vive Spinoza: l'assassinio dei fratelli de Witt è per lui esemplare. *Ultimi barbarorum*. Tutte le maniere di umiliare e di spezzare la vita, tutto il negativo hanno per lui due fonti, una rivolta verso l'esterno e l'altra verso l'interno, risentimento e cattiva coscienza, rancore e colpevolezza. «Il rancore e il rimorso, i due nemici capitali del genere umano»¹⁰. Egli non cessa di denunciare queste fonti congenite nella coscienza dell'uomo, che potranno esaurirsi solo con una nuova coscienza, sotto un nuovo sguardo, in un nuovo desiderio di vivere. Spinoza sente, sperimenta di essere eterno.

La vita non è un'idea, una questione di teoria in Spinoza. E un modo d'essere, un modo eterno identico in tutti gli attributi. Ed è solo da questo punto di vista che assume tutto il suo senso il metodo geometrico. Quest'ultimo nell'*Etica* si oppone a ciò che Spinoza chiama satira; la satira è tutto ciò che trae piacere dall'impotenza e dalle pene degli uomini, tutto ciò che esprime il disprezzo e lo scherno, tutto ciò che si nutre di accuse, di malevolenze, di disprezzo, di interpretazioni volgari, tutto ciò che spezza le anime (il tiranno ha bisogno di anime spezzate, proprio come le anime spezzate di un tiranno). Il metodo geometrico cessa di essere un metodo di esposizione intellettuale; non si tratta più di una esposizione accademica ma di un metodo di

invenzione. Esso diventa un metodo di rettificazione vitale ed ottica. Se l'uomo è in qualche senso distorto, sarà possibile rettificare questo effetto di distorsione ricollegandolo alle sue cause *more geometrico*. Questa geometria ottica attraversa tutta l'*Etica*. Ci si è chiesti se l'*Etica* debba essere letta in termini di pensiero o in termini di potenza (ad esempio, gli attributi sono delle potenze o dei concetti?). In effetti, non vi è che un termine, la Vita, che ricomprende il pensiero, ma che reciprocamente è compresa solo dal pensiero. Non certo che la vita sia nel pensiero. Ma solo il pensatore ha una vita potente e senza colpevolezza né rancore, solo la vita spiega il pensatore. Occorre comprendere nell'assieme il metodo geometrico, la professione di lucidare le lenti e la vita di Spinoza. Infatti Spinoza fa parte dei viventi-veggenti. Egli dice appunto che le dimostrazioni sono gli «occhi dello spirito»¹¹. Si tratta del terzo occhio, quello che permette di vedere la vita al di là delle false apparenze, delle passioni e della morte. Per una tale visione occorre possedere le virtù, umiltà, povertà, castità, frugalità, non più in quanto virtù che mutilano la vita, ma come potenze che la sposano e la penetrano. Spinoza non credeva nella speranza e tanto meno nel coraggio; non credeva che nella gioia, e nella visione. Lasciava vivere gli altri, a patto che gli altri lo lasciassero vivere. Voleva solo ispirare, risvegliare, far vedere. La dimostrazione, in quanto terzo occhio, non ha per scopo comandare e nemmeno convincere, ma solo servire da lente, o lucidare il cristallo per una visione libera e ispirata. «A mio parere, vedete, gli artisti, i saggi, i filosofi sembrano sempre indaffarati a lucidare delle lenti. Tutto ciò non è che un grande preparativo in vista di un avvenimento che non si verifica mai. Un giorno la lente sarà perfetta; e quel giorno noi percepiremo chiaramente tutta la stupefacente, la straordinaria bellezza di questo mondo...» (Henry Miller).

Bibliografia

Spinoza pubblicò le due seguenti opere: *Prima e seconda parte dei Principi di René Descartes, dimostrati in modo geometrico, seguiti dai Pensieri metafisici* (1663, in latino); *Trattato teologico-politico* (1670, in latino).

Spinoza aveva anche scritto, senza pubblicarli per diverse ragioni:

1650-1660: *Breve trattato di Dio, dell'uomo e della sua beatitudine*. Si trattava inizialmente di un testo in latino. Ma noi non conosciamo che due manoscritti in olandese, che sono come appunti di un uditore, ai quali lo stesso Spinoza potrebbe aver dato il suo contributo per alcune parti. L'insieme sembra riunire degli elementi di epoche differenti, essendo il «Primo dialogo» indubbiamente più antico degli altri.

1661: *Trattato sulla riforma dell'intelletto*, in latino. E' un testo incompiuto. Spinoza aveva anche cominciato la stesura dell'*Etica*: è probabile che certe tesi dell'*Etica*, soprattutto sulle «nozioni comuni», lo abbiano portato a considerare il *Trattato* come già superato.

1661-1675: L'*Etica*. Libro completato, in latino, che Spinoza pensa di pubblicare nel 1675. Vi rinuncia per motivi di prudenza e di sicurezza.

1675-1677: *Trattato politico*. Libro incompiuto, in latino.

In date incerte, Spinoza scrisse in olandese due brevi trattati, *Calcolo delle probabilità*, e *Trattato dell'arcobaleno*; e, in latino, un *Compendio di grammatica ebraica*, incompiuto.

Nel 1677 comparvero le *Opera posthuma*, che contengono molte lettere, come pure il *Trattato sulla riforma*, l'*Etica*, il *Trattato politico* e il *Compendio*.

Le due grandi edizioni critiche sono quelle di Van Vloten e Land (1882-1884) e quella di Gebhardt (1925).

Le principali traduzioni francesi [utilizzate da Deleuze, *N.d. T.*] sono: per la maggior parte dell'opera, quella di Appuhn (Garnier) e quella di Callois, Frances e Misrahi (la Pléiade); per l'*Etica*, la bella traduzione di Guérinot (Pelletan); per il *Trattato sulla riforma*, quella di Koyré (Vrin). Il *Compendio di grammatica ebraica*, che contiene delle osservazioni assai preziose sul soggetto, l'attributo, il modo e le forme verbali in ebraico, è stato tradotto da Jöel e Jocelyne Askénazi, con una prefazione di F. Alquié (Vrin).

Martial Guérout ha pubblicato un commentario sistematico dell'*Etica*, proposizione per proposizione: due tomi sono apparsi fino a oggi, corrispondenti ai due primi libri dell'*Etica* (Aubier-Montaigne).

Sulla vita di Spinoza i tre testi base sono: quello di Lucas, ammiratore confuso che dice di aver conosciuto Spinoza; quello di Colerus, prudente; quello di Pierre Bayle, ostile e caricaturale. Le due

grandi biografie classiche sono quelle di Freudenthal (1899) e di Dunin-Borkowski (1933-1936).

Si possono trovare una descrizione dei ritratti presunti di Spinoza, dei dati biografici, dei manoscritti e delle edizioni, in un catalogo dell'istituto Olandese di Parigi (*Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe*, 1977).

[Le edizioni italiane dei testi spinoziani citati sono le seguenti: *Etica*, tr. it. di Sossio Giametta, Boringhieri, Torino 1959, rist. 1971 (ma importante è anche: Benedictus de Spinoza, *Etica ordine geometrico demonstrata*, testo latino con note di G. Gentile, 2^a ed. riv. da T. Fiore, Laterza, Bari 1933); *Epistolario*, ed. it. a cura di Antonio Droetto, Einaudi, Torino 1951, rist. 1974; *Trattato teologico-politico*, a cura di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, rist. 1980; *Emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, Boringhieri, Torino 1962, rist. se, Milano 1990; *Principi della filosofia di Cartesio — Pensieri metafisici*, a cura di Emanuela Scribano, Laterza, Bari 1990; in qualche caso la traduzione italiana è stata ritoccata, conformemente al testo interpretato da Deleuze. *N.d. T.*]

CAPITOLO SECONDO

Sulla differenza dell'etica da una morale

Nessun filosofo fu più degno di lui, nessuno più ingiuriato e odiato. Per capirne il motivo non basta richiamarsi alla grande tesi teorica dello spinozismo: una sola sostanza dotata di un'infinità di attributi, *Deus sive Natura*, tutte le «creature» essendo solo dei modi di quegli attributi o delle modificazioni di quella sostanza. Non basta mostrare come il panteismo e l'ateismo si uniscano in questa tesi, nel negare l'esistenza di un Dio morale, creatore e trascendente. Occorre piuttosto partire da quelle tesi pratiche che sembrano fare dello spinozismo un oggetto di scandalo. Queste tesi implicano una tripla denuncia: della «coscienza», dei «valori», delle «passioni tristi». Sono queste le tre grandi analogie con Nietzsche. E, già durante la vita di Spinoza, proprio queste sono le ragioni per le quali lo si accusa di *materialismo*, d'*immoralismo* e di *ateismo*.

1. Svalorizzazione della coscienza (a vantaggio del pensiero): Spinoza materialista

Spinoza propone ai filosofi un nuovo modello: il corpo. Egli propone di istituire il corpo come modello: «Nessuno sa ciò che può il corpo...». Questa dichiarazione di ignoranza è una provocazione: noi parliamo della coscienza e dei suoi decreti, della volontà e dei suoi effetti, dei mille mezzi per muovere il corpo, per dominare il corpo e le passioni — *ma non sappiamo affatto ciò che può un corpo*¹. Parliamo a vuoto, invece di conoscere. Come dirà Nietzsche, ci si stupisce di fronte alla coscienza, ma «ciò che è sorprendente è piuttosto il corpo...».

Tuttavia, una delle più celebri tesi teoriche di Spinoza è conosciuta

sotto il nome di parallelismo: essa non consiste soltanto nel negare ogni rapporto di causalità reale fra la mente e il corpo ma vieta ogni eminenza dell'una sull'altro. Se Spinoza rifiuta ogni superiorità dell'anima sul corpo, ciò non è per instaurare una superiorità del corpo sull'anima, che non sarebbe d'altronde più intellegibile. Il significato pratico del parallelismo appare nel rovesciamento del principio tradizionale sul quale si fonda la morale come impresa di dominio delle passioni da parte della coscienza: se il corpo agisse l'anima patirebbe, si sosteneva, e l'anima non potrebbe agire senza che il corpo non patisca a sua volta (regola del rapporto inverso, cfr. Descartes, *Trattato delle passioni*, artt. 1 e 2). Al contrario, secondo l'*Etica*, ciò che è azione nell'anima è anche necessariamente azione nel corpo, ciò che è passione nel corpo è anche necessariamente passione nell'anima². Nessuna eminenza di una serie sull'altra. Che cosa intende dire, dunque, Spinoza quando ci invita a prendere il corpo come modello?

Si tratta di mostrare che il corpo va oltre la conoscenza che se ne ha, e che nondimeno il pensiero oltrepassa la coscienza che se ne ha. Non vi sono meno cose nella mente che oltrepassano la nostra coscienza che cose nel corpo che sorpassano la nostra conoscenza. E dunque per un solo e medesimo movimento che arriveremo ad afferrare la potenza del corpo al di là delle condizioni date della nostra conoscenza e a cogliere la potenza della mente al di là delle condizioni date della nostra coscienza. Si cerca di acquisire una conoscenza delle potenze del corpo per scoprire *parallelamente* le capacità della mente che sfuggono alla coscienza, per poter *comparare* le potenze. In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*.

Il fatto è che la coscienza è naturalmente il luogo di un'illusione. La sua natura è tale che essa raccoglie degli effetti, ignorando le cause. L'ordine delle cause si definisce in questo modo: ogni corpo nell'estensione, oppure ogni idea od ogni mente nel pensiero, sono costituite da certi rapporti caratteristici che sussumono le parti di questo corpo, le parti di quell'idea. Quando un corpo «incontra» un altro corpo, un'idea un'altra idea, talvolta accade che i due rapporti si compongano per formare un tutto più potente, talora accade che l'uno decomponga l'altro e distrugga la coesione delle sue parti. Ed ecco ciò che è prodigioso nel corpo come nella mente: questo insieme di parti viventi che si compongono e si decompongono secondo leggi complesse⁴. L'ordine di queste cause è dunque un ordine di composizione di rapporti, che affetta all'infinito la natura intera. Ma

noi, in quanto esseri coscienti, non comprendiamo mai altro che gli *effetti* di queste composizioni e decomposizioni: proviamo *gioia* quando un corpo incontra il nostro e si compone con esso, quando un'idea incontra la nostra e si compone con essa, e proviamo *tristezza* quando, al contrario, un corpo o una idea minaccia la nostra propria coerenza. Siamo in una situazione tale che afferriamo solamente «ciò che accade» al nostro corpo, «ciò che accade» alla nostra anima, cioè l'effetto di un corpo sul nostro, l'effetto di un'idea sulla nostra. Ma ciò che è il nostro corpo sotto il suo proprio rapporto, e la nostra anima sotto il suo proprio rapporto, e gli altri corpi e le altre anime o idee sotto i loro rispettivi rapporti, e le regole secondo le quali tutti questi rapporti si compongono o si decompongono — di tutto questo noi non sappiamo nulla all'interno dell'ordine dato della nostra conoscenza e della nostra coscienza. In breve le condizioni all'interno delle quali conosciamo le cose e prendiamo coscienza di noi stessi ci condannano a *non avere che delle idee inadeguate*, confuse e inutile, effetti separati dalle loro proprie cause⁴. E' questo il motivo per cui non dobbiamo assolutamente immaginare che i neonati siano felici, o che il primo uomo fosse perfetto: ignoranti delle cause e delle nature, ridotti alla coscienza degli eventi, condannati a subire degli effetti la cui legge sfugge loro, essi sono schiavi di qualsiasi cosa, angosciati e infelici, a misura della loro imperfezione (nessuno più di Spinoza si è scagliato contro la tradizione teologica di un Adamo perfetto e felice).

In che modo la coscienza placa la propria angoscia? Come può Adamo immaginarsi felice e perfetto? Attraverso l'operazione di una tripla illusione. Poiché non raccoglie che degli effetti, la coscienza va colmando la propria ignoranza rovesciando l'ordine delle cose, prendendo gli effetti per cause (*illusione delle cause finali*). La coscienza fa, dell'effetto di un corpo sul nostro, la causa finale dell'azione del corpo esterno; e fa, dell'idea di questo effetto, la causa finale delle sue proprie azioni. Di conseguenza, essa prenderà se stessa per causa primaria e invocherà il suo potere sui corpi (*illusione del libero arbitrio*). E quando la coscienza non può più immaginarsi causa primaria, né organizzatrice dei fini, essa invoca un Dio dotato di intelletto e volontà, operante secondo cause finali o decreti liberi, per preparare all'uomo un mondo a misura della sua gloria e dei suoi castighi (*illusione teologica*)⁵. Non è sufficiente dire che la coscienza si fa delle illusioni: essa è inseparabile dalla triplice illusione che la *costituisce*, illusione della finalità, illusione della libertà, illusione teologica. La coscienza è soltanto un sogno ad occhi aperti. «E' così che un bambino crede di desiderare liberamente il latte, un giovane in collera di volere liberamente la vendetta, un pauroso la fuga. Così, persino l'ubriaco crede di dire per libera decisione della mente quelle cose che, fuori da quello stato, vorrebbe aver taciuto»⁶.

Inoltre occorre che la coscienza stessa abbia una causa. Capita a Spinoza di definire il desiderio come «l'appetito con coscienza di se stesso». Ma precisa che si tratta solamente di una definizione nominale del desiderio, e che la coscienza non aggiunge nulla all'appetito («noi non tendiamo ad una cosa [...] per il fatto che la riteniamo buona, ma, [...] al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa»⁷). Occorre dunque pervenire ad una definizione reale del desiderio che mostri, al tempo stesso, la «causa» da cui la coscienza è come scavata nel processo dell'appetito. Ora, l'appetito non è nient'altro che lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere, ogni corpo nell'estensione, ogni anima od ogni idea nel pensiero (*conatus*). Ma poiché questo sforzo ci spinge ad agire diversamente secondo gli oggetti incontrati, diciamo che si tratta di un istinto determinato dalle affezioni che ci vengono dagli oggetti. *Sono queste affezioni determinanti che sono necessariamente cause della coscienza del conatus*⁸. E dato che le affezioni non sono separabili dal movimento con cui esse ci fanno passare da una perfezione più grande a una minore (gioia, tristezza), a seconda che la cosa incontrata si componga con noi oppure, al contrario, tenda a decomporci, la coscienza appare come il sentimento continuo di un tale passaggio, dal più al meno, dal meno al più, testimone delle variazioni e determinazioni del *conatus* in funzione degli altri corpi o delle altre idee. L'oggetto che conviene con la mia natura mi determina a formare una unità superiore che ci comprenda, lui ed io. Quello che non si accorda con me compromette la mia coesione, e tende a dividermi in sottoinsiemi che, al limite, entrano sotto certi rapporti inconciliabili con il mio rapporto costitutivo (*morte*). La coscienza è come il passaggio, o meglio il sentimento del passaggio, da queste totalità meno potenti a totalità più potenti, e inversamente. Essa è puramente transitiva. Ma non è affatto la proprietà del Tutto, né di alcun tutto in particolare; essa non ha che un valore di informazione, necessariamente confusa e mutila. Qui, di nuovo, Nietzsche è strettamente spinozista quando scrive: «La grande attività principale è inconscia; la coscienza non appare d'abitudine che laddove il tutto desidera subordinarsi ad un tutto superiore; essa è principalmente la coscienza di questo tutto superiore, della realtà esteriore a me; la coscienza nasce in rapporto all'essere di cui noi potremmo esser funzione, essa è il mezzo di incorporarlo ».

2. Transvalutazione di tutti i valori, e soprattutto del bene e del male

(a vantaggio del «buono» e del «malvagio»): Spinoza l'immoralista

«Tu non mangerai di quel frutto...»: Adamo l'angosciato, l'ignorante, intende queste parole come l'espressione di un divieto. In realtà, di che si tratta? Si tratta di un frutto che, come tale, avvelenerà Adamo se egli lo mangia. E' il caso dell'incontro tra due corpi i cui rapporti caratteristici non si compongono: il frutto agirà come un veleno, cioè *determinerà le parti del corpo di Adamo* (e parallelamente l'idea del frutto determinerà le parti della sua anima) *ad entrare sotto nuovi rapporti che non corrispondono più alla sua essenza*. Ma, poiché Adamo è ignorante delle cause, crede che Dio gli vieti moralmente qualcosa, mentre Dio gli rivela soltanto le conseguenze naturali dell'ingestione del frutto. Spinoza lo sottolinea con ostinazione: tutti i fenomeni che raggruppiamo sotto la categoria del Male, le malattie, la morte, sono di questo tipo, cattivo incontro, indigestione, avvelenamento, intossicazione, decomposizione del rapporto⁹.

Comunque, vi sono sempre dei rapporti che si compongono nel loro ordine, conforme alle leggi eterne comuni a tutta la natura. Non vi è né Bene né Male, ma vi è del *buono* e del *cattivo*. «Al di là del Bene e del Male, questo almeno *non* vuol dire: al di là del buono e del cattivo»¹⁰. Buono, è quando un corpo compone direttamente il suo rapporto con il nostro, e con tutta o con parte della sua potenza aumenta la nostra. Per esempio, un alimento. Cattivo, per noi, è quando un corpo decompone il rapporto del nostro, benché esso si componga con delle nostre parti, ma secondo rapporti diversi da quelli che corrispondono alla nostra essenza: così un veleno che decompone il sangue. Buono e cattivo hanno dunque un senso principale, obiettivo, ma ne hanno anche uno relativo e parziale: ciò che conviene con la nostra natura, ciò che non conviene con essa. E, di conseguenza, buono e cattivo hanno un secondo senso, soggettivo e modale, qualificante due tipi, due modi di esistenza dell'uomo: sarà detto *buono* (o libero, o ragionevole o forte) colui che si sforza, per quanto è in lui, di organizzare gli incontri, di unirsi a ciò che conviene alla sua natura, di comporre il suo rapporto con dei rapporti compatibili, e, conseguentemente, di aumentare la propria potenza. Infatti la bontà è questione di dinamismo, di potenza, e di composizione di potenze. Sarà detto *cattivo*, o schiavo, o debole, o insensato, colui che vive nel caso degli incontri, che si contenta di subirne gli effetti, salvo lamentarsene e accusare ogni volta che l'effetto subito si dimostra contrario e gli rivela la sua propria impotenza. Infatti, a forza di incontrare non importa chi, in qualsivoglia rapporto, credendo di tirarsene fuori sempre con molta violenza o con un po' d'astuzia, come non fare più incontri cattivi che buoni? Come non distruggere se stessi a forza di colpevolezza, e non

distruggere gli altri a forza di risentimenti, propagando ovunque la propria impotenza e la propria schiavitù, la propria malattia, le proprie indigestioni, le proprie tossine e veleni? Infine non si è capaci nemmeno più di incontrare se stessi¹¹.

Ecco dunque che l'*Etica*, cioè una tipologia dei modi di esistenza immanenti, sostituisce la morale, che ricollega sempre l'esistenza a dei valori trascendenti. La morale è il giudizio di Dio, il *sistema di Giudizio*. Ma l'*Etica* rovescia il sistema di giudizio. All'opposizione dei valori (Bene-Male), si sostituisce la differenza qualitativa dei modi di esistenza (buono-malvagio). L'illusione dei valori fa tutt'uno con l'illusione della coscienza: poiché la coscienza è essenzialmente ignorante, poiché essa ignora l'ordine delle cause e delle leggi, dei rapporti e delle loro composizioni, poiché essa si contenta di attenderne e di raccoglierne l'effetto e fraintende tutta la natura. Ora, è sufficiente non comprendere per moralizzare. E chiaro che una legge, quando non la comprendiamo, ci appare sotto la specie morale di un «tu devi». Se non comprendiamo la regola del tre, l'applichiamo, l'osserviamo come un dovere. Se Adamo non comprende la regola del rapporto del suo corpo con il frutto, egli intende la parola di Dio come un divieto. A maggior ragione la forma confusa della legge morale ha talmente compromesso le leggi di natura, che il filosofo non deve mai parlare di legge di natura ma solamente di verità eterne: «E' per analogia che il nome di legge viene applicato alle cose naturali, e comunemente, per legge, non si intende altro che un comandamento...»¹². Come dice Nietzsche a proposito della chimica, cioè della scienza degli antidoti e dei veleni, occorre fare attenzione alla parola *legge*: ha un retrogusto morale.

E' facile tuttavia separare i due domini, quello delle verità eterne di Natura e quello delle leggi morali istituite, se non altro secondo i loro effetti. Prendiamo in parola la coscienza: la legge morale è un dovere, essa non ha altro effetto, altra finalità che l'obbedienza. Può darsi che questa obbedienza sia indispensabile, può essere che questi comandamenti siano ben fondati, non è qui la questione. La legge, morale o sociale, non ci apporta alcuna conoscenza, non ci fa conoscere nulla. Peggio, essa impedisce la formazione della conoscenza (*la legge del tiranno*). Nel migliore dei casi, essa prepara la conoscenza e la rende possibile (*la legge di Abramo o del Cristo*). Fra questi due estremi essa sopperisce alla conoscenza presso coloro che non ne sono capaci in ragione del loro modo di esistenza (*la legge di Mosè*). Ma, in ogni modo, non cessa di manifestarsi una differenza di natura fra la conoscenza e la morale, fra il comandamento-obbedienza e il rapporto conosciuto-conoscenza. Il dramma della teologia in Spinoza, la sua pericolosità, non sono affatto solamente speculativi; essi provengono dalla confusione pratica, che la teologia ci ispira, fra

questi due ordini differenti in natura. La teologia considera i dati della Sacra Scrittura come basi per la conoscenza, anche se questa conoscenza deve essere sviluppata in modo razionale, o anche trasposta, tradotta dalla ragione: da cui l'ipotesi di un Dio morale, creatore e trascendente. Vi è qui, lo vedremo, una confusione che compromette tutta l'ontologia: la storia di un *lungo errore* in cui si confonde un comandamento con qualcosa da comprendere, l'obbedienza con la conoscenza stessa, l'Essere con un *Fiat*. La legge è sempre l'istanza trascendente che determina l'opposizione dei valori Bene-Male, ma la conoscenza è sempre la potenza immanente che determina la differenza qualitativa dei modi di esistenza buono-cattivo.

3. *Trasvalutazione di tutte le «passioni tristi» (a vantaggio della gioia): Spinoza l'ateo*

Se l'Etica e la Morale si limitassero a interpretare diversamente i medesimi concetti, la loro distinzione sarebbe solamente teorica. Cioè nulla. In tutta la sua opera Spinoza non cessa di denunciare tre generi di personaggi: l'uomo dalle passioni tristi; l'uomo che sfrutta queste passioni tristi, che ha bisogno di esse per stabilire il suo potere; infine, l'uomo che si rattrista per la condizione umana e per le passioni dell'uomo in generale (che può anche irridere anziché indignarsi; quello stesso scherno è un cattivo ridere¹³). Lo schiavo, il tiranno, il prete... trinità moralista. Nessuno, dopo Epicuro e Lucrezio, ha saputo mostrare meglio il profondo e implicito legame dei tiranni con gli schiavi: «Tutto il segreto e tutto l'interesse del regime monarchico sta nell'ingannare gli uomini e nell'adombrare col nome specioso di religione il timore che serve a frenarli, così da indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza»¹⁴. Il fatto è che la passione triste è un insieme complesso che riunisce l'infinità dei desideri e il turbamento dell'anima, la cupidità e la superstizione. «I più ardenti nel seguire ogni specie di superstizione non possono essere che quelli che desiderano nel modo più smodato i beni esteriori». Il tiranno ha bisogno della tristezza delle anime per imporsi, così come le anime tristi hanno bisogno di un tiranno per sopravvivere e propagarsi. Ciò che le unisce in ogni caso, è l'odio della vita, il rancore verso la vita. L'*Etica* traccia il ritratto *dell'uomo del risentimento*, per il quale ogni felicità è un'offesa e che fa dell'impotenza e della miseria la sua unica passione. «Quelli che

invece sanno solo... non render saldi gli animi degli uomini, ma romperli, sono dannosi e molesti a se stessi e agli altri; onde molti, per troppa impazienza d'animo e per falso ardore di religione, preferirono vivere tra gli animali che tra gli uomini; come i ragazzi o gli adolescenti, che non sanno sopportare di buon animo i rimproveri dei genitori, e vanno militari e scelgono i fastidi della guerra e il dominio della tirannide a preferenza dei comodi domestici e delle paterne ammonizioni, e sopportano che qualsiasi peso venga loro imposto, pur di vendicarsi dei genitori...»¹⁵.

Vi è dunque una filosofia della «vita», in Spinoza: essa consiste nel denunciare tutto ciò che ci separa dalla vita, tutti questi valori trascendenti rovesciati contro la vita, legati alle condizioni e alle illusioni della nostra coscienza. La vita è avvelenata dalle categorie di Bene e di Male, di colpa e di merito, di peccato e di riscatto¹⁶. Ciò che avvelena la vita è l'odio, ivi compreso l'odio ritorto contro se stessi, il sentimento della colpevolezza. Spinoza segue passo passo il terribile concatenamento delle passioni tristi: all'inizio la tristezza stessa, poi l'odio, l'avversione, lo scherno, il timore, la disperazione, il *morsus conscientiae*, la pietà, l'indignazione, l'invidia, l'umiltà, il pentimento, l'abiezione, la vergogna, il rammarico, la collera, la vendetta, la crudeltà...¹⁷. La sua analisi arriva così lontano che, perfino nella *speranza*, anche nella *sicurezza*, egli sa ritrovare questo granello di tristezza che è sufficiente a farne dei sentimenti di schiavi¹⁸. La vera Città propone ai cittadini l'amore della libertà piuttosto che la speranza delle ricompense o anche la sicurezza dei beni; infatti «è agli schiavi, non agli uomini liberi che si danno ricompense per la loro buona condotta»¹⁹. Spinoza non è di quelli che pensano che anche una passione triste abbia qualche cosa di buono. Prima di Nietzsche, denuncia tutte le falsificazioni della vita, tutti i valori in nome dei quali disprezziamo la vita: non viviamo, conduciamo solo un simulacro di vita, non sogniamo che di evitare di morire, e tutta la nostra vita è un culto della morte.

Questa critica delle passioni tristi è profondamente radicata nella teoria delle affezioni. Un individuo è prima di tutto un'essenza singolare, vale a dire un grado di potenza. A questa essenza corrisponde un rapporto caratteristico; a questo grado di potenza corrisponde una certa capacità di essere affetto. Questo rapporto infine sussume delle parti; questo potere di essere affetto viene necessariamente soddisfatto da certe affezioni. Così, gli animali vengono definiti non tanto secondo il genere e la specie quanto in base a un potere di essere affetti, secondo le affezioni di cui sono «capaci», secondo le eccitazioni a cui reagiscono nei limiti della loro potenza. La considerazione di genere e specie implica ancora una «morale»; mentre l'*Etica* è una *etologia*, che, per uomini e animali, non

considera in ogni caso che il potere di essere affetti. Ora, proprio dal punto di vista di una etologia dell'uomo, occorre distinguere innanzitutto due tipi di affezioni: le *azioni*, che si esplicano grazie alla natura dell'individuo affetto e derivano dalla sua essenza; le *passioni*, che si esplicano attraverso altro e derivano dall'esterno. La capacità di subire affezioni si presenta dunque come *potenza di agire*, quando si ritiene che sia appagata da affezioni attive, ma come *potenza di patire* laddove essa sia colmata da passioni. Per un medesimo individuo, cioè per un medesimo grado di potenza supposto costante entro certi limiti, il potere di venire affetti resta esso stesso costante entro quei medesimi limiti, ma la potenza di agire e la potenza di patire variano profondamente l'una e l'altra, in ragione inversa.

Occorre distinguere non solamente le azioni dalle passioni, ma anche due specie di passioni. La qualità propria delle passioni, in ogni caso, è di colmare il nostro potere di essere affetti, separandoci dalla nostra potenza di agire, mantenendoci separati da questa potenza. Ma, nel momento in cui incontriamo un corpo esteriore che non conviene con il nostro (cioè il cui rapporto non si compone con il nostro), tutto accade come se la potenza di questo corpo si opponesse alla nostra potenza, operando una sottrazione, una fissazione: si dice che la nostra potenza d'agire è diminuita o impedita, e che le passioni corrispondenti sono di *tristezza*. Al contrario, quando incontriamo un corpo che conviene con la nostra natura, e il cui rapporto si compone con il nostro, si dirà che la potenza si addiziona alla nostra: le passioni che determinano affezioni in noi sono di *gioia*, la nostra potenza di agire è aumentata o coadiuvata. Questa gioia è ancora una passione, poiché ha una causa esteriore; restiamo ancora separati dalla nostra potenza di agire, non la possediamo formalmente. Questa potenza di agire è nondimeno aumentata proporzionalmente, noi ci «avviciniamo» al punto di conversione, al punto di trasmutazione che ci renderà padroni delle gioie attive, e, con ciò, degni di agire²⁰.

L'insieme di questa teoria delle affezioni chiarisce lo statuto delle passioni tristi. Quali che siano, in qualunque modo vengano giustificate, esse rappresentano il più basso grado della nostra potenza: il momento in cui siamo separati al massimo dalla nostra potenza di agire, alienati al massimo, in balia dei fantasmi della superstizione, delle mistificazioni del tiranno. L'*Etica* è necessariamente un'etica della gioia: solo la gioia ha valore, solo la gioia resta, e ci avvicina all'azione e alla beatitudine dell'azione. La passione triste è sempre propria dell'impotenza. Questo sarà appunto il triplice problema pratico dell'*Etica*: *come arrivare ad un maximum di passioni gioiose*, e di là, passare ai sentimenti liberi attivi (benché il nostro posto nella Natura sembri condannarci ai cattivi incontri e alle tristezze)? *Come pervenire a formare delle idee adeguate*, da cui derivano

proprio i sentimenti attivi (dato che la nostra posizione naturale sembra condannarci a non avere, della nostra mente e delle altre cose, che idee inadeguate)? *Come divenire coscienti di se stessi, di Dio e delle cose — sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (quando invece la nostra coscienza sembra inseparabile dalle illusioni)?

Le grandi teorie dell'Etica — unicità della sostanza, univocità degli attributi, immanenza, universale necessità, parallelismo, ecc. — non sono separabili dalle tre grandi tesi pratiche sulla coscienza, i valori, e le passioni tristi. L'*Etica* è un libro simultaneo scritto due volte: una volta nel fiotto continuo delle definizioni, proposizioni, dimostrazioni e corollari, che sviluppano i grandi temi speculativi con tutto il rigore della mente; la seconda volta nella catena spezzata degli scolii, linea vulcanica discontinua, seconda versione sotto la prima, che esprime tutte le collere del cuore, e che stabilisce le tesi pratiche di denuncia e di liberazione²¹. L'intero itinerario dell'*Etica* ha luogo nell'immanenza, ma l'immanenza è l'inconscio stesso, e la conquista dell'inconscio. La gioia etica è il correlato dell'*affermazione* speculativa.

CAPITOLO TERZO

Lettere sul male (corrispondenza con Blyenbergh)

La corrispondenza con Blyenbergh forma un insieme di otto lettere conservate (XVIII e XXVII), quattro per ciascuno, scritte fra il dicembre 1664 e il giugno 1665. Esse hanno un grande interesse psicologico. Byenbergh è un mercante di grano che scrive a Spinoza per porgli il problema del male. Spinoza crede inizialmente che il suo corrispondente sia mosso dalla ricerca della verità. Si accorge ben presto che Blyenbergh ha piuttosto il gusto della disputa, il desiderio di avere ragione, la mania di giudicare: un teologo calvinista dilettante piuttosto che un filosofo. Di fronte a certe insolenze di Blyenbergh, Spinoza reagisce seccamente nella sua seconda lettera (xx). E tuttavia prosegue la corrispondenza come se *fosse egli stesso affascinato dal tema*. Spinoza non romperà che dopo una visita di Blyenbergh, quando questi comincerà a porre domande di ogni genere anche al di fuori del problema del male. Ora, questo è per l'appunto l'interesse profondo di questo insieme di lettere: l'unico testo lungo in cui Spinoza considera il tema del male in sé e tenta analisi e formule che non hanno riscontro nei suoi altri scritti. Blyenbergh non dà affatto l'impressione di essere stupido o confuso (le sue mancanze sono altrove). Benché egli non conosca affatto l'*Etica* e cominci la sua prima lettera con delle osservazioni concernenti la filosofia di Descartes, non cessa di porre domande essenziali che vanno al cuore dello spinozismo, costringendo Spinoza a moltiplicare gli esempi, a sviluppare dei paradossi, a definire una inedita concezione del male. E' come se l'amore della verità trascinasse Spinoza a tacitare la propria prudenza, a smascherarsi, anche davanti a qualcuno che egli percepisce come ostile o malevolo, su un tema scottante. La grande teoria razionalista secondo la quale *il male non è niente*, è senza dubbio un luogo comune del xvii secolo. Ma il modo in cui Spinoza la trasforma radicalmente, questa è la posta in gioco nella corrispondenza con Blyenbergh. Se il male non è niente, secondo Spinoza, questo non è perché solo il Bene è e fa essere, ma, al contrario, perché il bene non è, più di quanto non sia il male, e perché

l'Essere è al di là del bene e del male.

Blyenbergh parte dunque da una domanda generale che rivolge ai cartesiani: come può Dio essere causa delle «cattive volontà», per esempio della volontà di Adamo di mangiare il frutto proibito? Ora, Spinoza risponde immediatamente per conto proprio (è solo più tardi, nella xxi lettera, che ritornerà su Descartes, e mostrerà certe differenze fra Descartes e se stesso). E non si limita a esporre in che senso generale il male non sia nulla. Riprendendo l'esempio di Blyenbergh egli risponde: «La condizione fatta ad Adamo consisteva, dunque, soltanto in questo, che Dio gli rivelò come l'ingestione di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero» (XIX). Vale a dire: Dio non proibisce nulla, ma fa sapere ad Adamo che il frutto, in virtù della propria composizione, decomporrà il corpo di Adamo. Il frutto agisce come l'arsenico. Troviamo dunque, fin dalle prime battute, la tesi essenziale di Spinoza: ciò che è cattivo deve essere interpretato come una intossicazione, un avvelenamento, una indigestione. O anche, tenuto conto dei fattori specifici, come una intolleranza o un'allergia. Questo è un punto che Blyenbergh comprende assai bene: «Voi evitate quelle cose che io chiamo vizi perché ripugnano alla vostra natura specifica, ma non perché sono vizi; voi li evitate così come ci si astiene da un cibo che la nostra natura aborrisce» — ma che accadrebbe con una natura che non avesse questa intolleranza e che «amasse» il crimine (XXII)? Come può un disgusto personale costituire una virtù?¹ Blyenbergh pone qui una domanda assai interessante alla quale Spinoza non risponderà direttamente: è solamente per esperienza che si può sapere che una cosa è veleno; ma se il male è dunque solamente un dato dell'esperienza, a posteriori, che vuol dire allora «rivelazione» o «conoscenza» (XX)?

Al livello di precisione cui il problema ad un certo punto è condotto, dobbiamo domandarci in cosa consista un avvelenamento secondo Spinoza. Ogni corpo ha delle parti, «un gran numero di parti»; ma queste parti non gli appartengono che sotto un certo rapporto (di moto e di quiete) che lo caratterizza. La situazione è assai complessa, poiché i corpi composti hanno delle parti di ordine differente che entrano sotto dei rapporti essi stessi variati; questi rapporti variati si compongono fra loro per costituire il rapporto caratteristico o dominante dell'individuo considerato a questo o a quel certo livello. Vi è dunque un congegnarsi dei rapporti in ciascun corpo, e fra un corpo e l'altro, il che costituisce la «forma». Per esempio, come Spinoza mostra in una lettera a Oldenburg (XXXII), il chilo e la linfa sono due corpi che, ciascuno sotto il proprio rapporto, vanno a comporre il sangue secondo un terzo rapporto dominante. Il sangue a propria volta è una parte di un corpo animale o umano, sotto un altro

rapporto caratteristico o dominante. Non vi sono due corpi i cui rapporti siano identici, per esempio due individui esattamente con il medesimo sangue. Che accade dunque in un caso di avvelenamento? O in caso di allergia (poiché occorre tener conto dei fattori individuali di ogni rapporto)? Ebbene, in questo caso, appare che uno dei rapporti costitutivi del corpo è distrutto, decomposto. La morte sopravviene quando il rapporto caratteristico o dominante del corpo è esso stesso determinato a essere distrutto: «Io intendo che il corpo incontra la morte, quando le sue parti si dispongono in modo da acquistare un *diverso rapporto* reciproco di moto e di quiete»². Spinoza precisa in questo modo che cosa significa dire: un rapporto è distrutto, decomposto. Ciò accade quando questo rapporto, che è esso stesso una verità eterna, non si trova più effettuato da parti attuali. Ciò che è scomparso non è affatto il rapporto, eternamente vero, sono le parti fra le quali esso si era stabilito, e che hanno assunto ora un altro rapporto³. Per esempio, il veleno ha decomposto il sangue, vale a dire ha determinato le parti del sangue a subentrare in altri rapporti che caratterizzano altri corpi (questo non è più sangue...). Di nuovo qui Blyenbergh comprende assai bene, e lo dirà nella sua ultima lettera (xxiv), che l'identica conclusione deve valere per l'anima: essendo essa stessa composta da un gran numero di parti, dovrà avere la medesima dissoluzione, le sue parti passare in altre anime non umane...

Spinoza dà dunque un senso particolare alla tesi classica secondo cui il male non è niente. Il fatto è che, ad ogni modo, *vi sono sempre dei rapporti che si compongono* (per esempio, fra il veleno e i nuovi rapporti in cui entrano le parti del sangue). Soltanto, i rapporti che si compongono secondo l'ordine della natura non coincidono necessariamente con la conservazione di un certo rapporto, che può essere decomposto, vale a dire che può cessare di essere effettuato. In questo senso, non vi è affatto del *male* (in sé), ma vi è del *cattivo* (per me): «Le cose che fanno sì che il rapporto di moto e di quiete, che le parti del corpo umano hanno tra loro, sia conservato, sono buone; e invece cattive quelle che fanno sì che le parti del corpo umano abbiano tra di loro un diverso rapporto di moto e di quiete»⁴. Sarà detto buono ogni oggetto il cui rapporto si componga con il mio (*concordanza*); sarà detto cattivo ogni oggetto il cui rapporto decomponga il mio, salvo poi comporsi con altri (*discordanza*).

Senza dubbio, in dettaglio, la situazione diviene mano a mano più complicata. Da una parte, noi abbiamo molti rapporti costitutivi, al punto tale che un medesimo oggetto può concordare con noi sotto un certo rapporto e discordare sotto un altro. D'altra parte, ciascuno dei nostri rapporti gode esso stesso di una certa ampiezza, al punto tale che esso varia considerevolmente dall'infanzia alla vecchiaia, fino alla morte. E ancora, la malattia o altre circostanze possono modificare a

tal punto questi rapporti, che ci si potrebbe domandare se l'individuo che sussiste è il medesimo; in questo senso, c'è anche chi muore senza nemmeno aspettare la trasformazione del corpo in cadavere. Infine, la modificazione può essere tale che la parte modificata di noi stessi si comporta come un veleno che dissolve le altre parti e si ritorce contro di esse (certe malattie e, al limite, il suicidio)⁵.

Il modello dell'avvelenamento vale per tutti questi casi e per le loro implicazioni reciproche. Esso non vale solo per il male che subiamo, ma anche per quello che facciamo. Non veniamo solamente avvelenati, siamo anche degli avvelenatori; e operiamo come tossine e veleni. Blyenbergh stesso chiama in causa tre esempi. Nell'assassinio io decompongo il rapporto caratteristico di un altro corpo umano. Nel furto, io decompongo il rapporto che unisce un uomo alla sua proprietà. Nell'adulterio ciò che viene decomposto è il rapporto con il congiunto, il rapporto caratteristico di una coppia che, pur essendo un rapporto contrattuale, istituzionale, sociale, nondimeno costituisce una individualità di un certo tipo.

Tenuto conto di questo modello, Blyenbergh solleva una serie di obiezioni: 1) Come distinguere il vizio dalla virtù, il crimine dall'azione giusta? 2) Come respingere il male in un puro non-essere di cui Dio non è né responsabile né causa? In effetti, se è vero che vi sono sempre dei rapporti che si compongono nel medesimo tempo in cui altri sono decomposti, si dovrebbe riconoscere, da un lato, che se tutto si equivale, «il mondo verrebbe a trovarsi in eterna e perpetua confusione e noi diverremmo simili alle bestie»; e d'altra parte che il male è qualche cosa tanto quanto il bene, poiché vi è nondimeno qualcosa di positivo nell'atto sessuale avuto con la donna d'altri quanto in quello avuto con la propria (xx).

Sulla possibilità e la necessità di *distinguere*, Spinoza sostiene tutti i diritti di una logica dell'azione, ma si tratta di una logica così particolare che le sue risposte appaiono estremamente oscure. «Il matricidio di Nerone, per esempio, in quanto costituente un fatto positivo, non fu un delitto, perché anche Oreste commise un atto esterno quando premeditò l'uccisione della madre, e tuttavia non è esecrato come Nerone. Quale fu dunque il delitto di Nerone? Soltanto quello di essersi dimostrato un figlio ingrato, spietato e insubordinato... Dio non ne è stato la causa, benché sia stato la causa dell'intenzione e dell'atto di Nerone» (XXIII). In questo caso è l'*Etica* a offrirci la spiegazione di un passo tanto difficile. Che cosa c'è di positivo o di buono, si domanda Spinoza, nell'atto del ferire?⁶ Il fatto è che questo atto (levare le braccia, stringere il pugno, agire con forza e velocità) esprime un potere del mio corpo, ciò che può il mio corpo secondo un certo rapporto. Che vi è di male in quest'azione? Ciò che è cattivo appare quando quest'azione è associata all'immagine di una

cosa il cui rapporto è decomposto proprio da quell'azione (io uccido qualcuno nel colpirlo). Il medesimo atto sarebbe stato buono, se fosse stato associato all'immagine di una cosa il cui rapporto si fosse composto con il rapporto di quello stesso atto (per esempio, battere del ferro). In altre parole, un atto è cattivo ogni qualvolta esso decompone direttamente un rapporto, mentre è buono quando compone direttamente il suo rapporto con altri rapporti⁷. Si potrebbe obiettare che, comunque, vi sono composizione e decomposizione insieme, composizione di certi rapporti e decomposizione di certi altri.

Ma ciò che conta è sapere se l'atto è associato all'immagine di una cosa *in quanto* compatibile con esso, o al contrario *in quanto* è decomposta da esso. Ritorniamo ai due matricidi: Oreste uccide Clitennestra, ma questa ha ucciso Agamennone, suo marito, il padre di Oreste; cosicché l'atto di Oreste è precisamente e direttamente associato all'immagine di Agamennone, al rapporto caratteristico di Agamennone come verità eterna con la quale esso si compone. Invece, quando Nerone uccide Agrippina, il suo atto non si associa che a quest'immagine di madre che egli decompone direttamente. E' in questo senso che egli si mostra «ingrato, spietato e insubordinato». Allo stesso modo, quando do un colpo «con collera od odio», congiungo la mia azione a un'immagine di cosa che non si compone più con essa, ma, al contrario, è decomposta da essa. In breve, vi è certamente una distinzione fra vizio e virtù, fra azione malvagia e azione buona. Ma questa distinzione non concerne l'atto medesimo o la sua immagine («nessuna azione considerata di per sé sola è buona o cattiva»). Essa non concerne d'altronde l'intenzione, vale a dire l'immagine delle conseguenze dell'azione. Questa distinzione riguarda unicamente la determinazione, cioè l'immagine della cosa a cui è associata l'immagine dell'atto, o più esattamente la relazione dei due rapporti, l'immagine dell'atto, sotto il proprio rapporto, e l'immagine della cosa sotto il proprio. L'atto è dunque associato ad un'immagine di cosa di cui decompone il rapporto, o ad un'immagine con la quale esso compone il proprio rapporto?

Se il punto di distinzione è qui, si comprende in qual senso il male non è nulla. Infatti, dal punto di vista della natura o di Dio, vi sono sempre dei rapporti che si compongono, e *non vi è nient'altro che rapporti che si compongono* secondo delle leggi eterne. Ogni volta che un'idea è adeguata, essa coglie almeno due corpi, il mio e un altro, sotto quell'aspetto secondo cui essi compongono i loro rapporti («nozione comune»). Al contrario, non vi è alcuna idea adeguata dei corpi discordanti, del corpo che discorda con il mio, in quanto discordante. E' in questo senso che il male, o piuttosto il malvagio, non esiste che nell'idea inadeguata e nelle affezioni di tristezza che ne derivano (odio, collera, ecc.)⁸.

Ma, a questo punto, di nuovo, sembra di essere tornati al punto di partenza. Supponiamo infatti che il male non sia niente dal punto di vista dei *rapporti* che si compongono conformemente alle leggi della natura; sarebbe la stessa cosa per le *essenze* che si esprimono in questi rapporti? Spinoza riconosce che, se gli atti o le opere sono ugualmente perfetti, gli attori non lo sono affatto, le essenze non sono affatto ugualmente perfette (XXIII)⁹. E queste essenze singolari non sono costituite allo stesso modo con cui sono composti i rapporti individuali. Dunque, vi sono forse delle essenze singolari che sono associate alla malvagità — il che sarebbe sufficiente per reintrodurre la posizione di un male assoluto? Non vi sono forse delle essenze singolari alle quali si addice avvelenare? Blyenbergh pone dunque una seconda serie di obiezioni: commettere dei crimini, uccidere gli altri o anche uccidersi non è forse proprio di certe essenze (XXII)? Non vi sono forse delle essenze che trovano nel crimine non un veleno ma un delizioso nutrimento? E l'obiezione continua passando da un male-malvagità a un male-disgrazia: infatti ogni volta che mi capita una disgrazia, cioè ogni volta che uno dei miei rapporti è decomposto, questo evento appartiene alla mia essenza, anche se altri rapporti si compongono nella natura. Può dunque esser proprio della mia essenza divenir cieco o divenir criminale (XX e XXII). Spinoza stesso non parla mai di «affezioni dell'essenza»¹⁰. Dunque, tenuto conto del fatto che Spinoza è riuscito a espellere il male dall'ordine dei rapporti individuali, non è affatto detto che lo si possa espellere dall'ordine delle essenze singolari, cioè dalle singolarità che sono più profonde di questi rapporti.

La risposta di Spinoza suona assai secca: se il crimine appartenesse alla mia essenza esso sarebbe pura e semplice virtù (XXIII)¹¹. Giustamente tutta la questione è: che significa *appartenere* all'essenza? Ciò che appartiene a un'essenza è sempre uno stato, vale a dire una realtà, una perfezione che esprime una potenza di essere affetti. Ora, nessuno è malvagio o infelice in funzione delle affezioni che ha, ma in funzione delle affezioni che non ha affatto. Il cieco non può essere affetto dalla luce, né il malvagio da una luce intellettuale. Se qualcuno è detto malvagio o infelice, ciò non è in funzione di una condizione che possiede, ma in funzione di una condizione che non ha o che non ha più. Ora, una essenza non può avere altri stati che il proprio, allo stesso modo per cui non può essere un'altra essenza. «In tale circostanza la vista non compete meno contraddittoriamente all'uomo che alla pietra [...] Così pure, quando consideriamo la natura dell'uomo trascinato dall'istinto della passione, e paragoniamo il presente istinto con quello che è nei buoni, o con quello che egli stesso aveva prima, affermiamo che quell'uomo è privato dell'istinto migliore [...] infatti, quel migliore istinto non si addice allora alla natura di

quell'uomo più che a quella del diavolo o della pietra» (xxi). Il male non esiste dunque nell'ordine delle essenze più di quanto non esista nell'ordine dei rapporti; infatti, allo stesso modo in cui esso non consiste mai in un rapporto, ma solo nel rapporto fra due rapporti, il male non è mai in uno stato o in un'essenza, ma in una comparazione di stati, il che non significa affatto un confronto di essenze.

E' proprio qui che Blyenbergh protesta maggiormente: se non è ragionevole paragonare due essenze per rimproverare all'una di non avere i poteri dell'altra (cfr. la pietra che non vede), allora la stessa cosa non dovrebbe valere quando confronto due stati di una medesima essenza, là dove vi è passaggio reale da uno stato all'altro, diminuzione o sparizione di un potere che avevo precedentemente? «Se io divento ora più imperfetto di prima, io diventerò peggiore nella misura in cui sarò meno perfetto» (xx). Spinoza non suppone ciò per un istantaneismo dell'essenza che rende incomprensibile ogni divenire e ogni durata? «Secondo la vostra opinione, null'altro appartiene all'essenza se non ciò che la cosa presenta *nel momento considerato* in cui è percepita» (XXII)¹². E davvero curioso che Spinoza, abbandonata questa corrispondenza, non risponda affatto a Blyenbergh su questo punto. Infatti *nell'Etica* egli insiste sulla realtà del passaggio a una minor perfezione: «tristezza». Vi è qualche cosa, qui, che non è riconducibile né alla *privazione* di una perfezione più grande né alla *comparazione* di due stati di perfezione¹³. Vi è nella tristezza qualcosa di irriducibile, che non è né negativo né estrinseco: un passaggio vissuto e reale. Una *durata*. Vi è qualche cosa che testimonia di una ultima irriducibilità del «malvagio»: è la tristezza, come diminuzione della potenza di agire o del potere di essere affetti, e che si manifesta tanto nella disperazione dell'infelice che nei rancori del malvagio (anche le gioie della malvagità sono reattive, nel senso che dipendono strettamente dalla tristezza inflitta al nemico)¹⁴. Lungi dal negare l'esistenza della durata, Spinoza definisce come durata le continue variazioni dell'esistenza, e sembra ravvisarvi l'ultimo rifugio del malvagio.

Ciò che appartiene all'essenza è solamente lo stato o l'affezione. Ciò che appartiene all'essenza è solamente lo stato, in quanto esprime una quantità assoluta di realtà o di perfezione senza confronti possibili con altri stati. Senza dubbio lo stato o l'affezione non esprimono solamente una quantità assoluta di realtà, ma comprendono anche una variazione della potenza di agire, aumento o decremento, gioia o tristezza. Questa variazione non appartiene come tale all'essenza, essa non appartiene che all'esistenza o alla durata, e non concerne che la generazione dello stato nell'esistenza. Resta il fatto che gli stati dell'essenza sono assai differenti a seconda che siano prodotti nell'esistenza da un aumento o da un decremento. Quando uno stato

esteriore implica un aumento della nostra potenza di agire esso si *raddoppia in un nuovo stato che dipende da questa stessa potenza*: è così, dice Spinoza, che l'idea di qualcosa che concorda con noi, che si compone con noi, ci conduce a formare l'idea adeguata di noi stessi e di Dio. E come se lo stato esteriore si raddoppiasse in una felicità che dipende solo da noi¹⁵. Al contrario, quando lo stato esteriore implica una diminuzione, non può che concatenarsi con altri stati inadeguati e dipendenti — a meno che la nostra potenza abbia già raggiunto quel punto in cui più nulla la può compromettere. In breve gli stati delle essenze sono sempre tanto perfetti quanto possono esserlo, ma differiscono secondo la propria legge di produzione nell'esistenza: esprimono nell'essenza una quantità assoluta di realtà, ma corrispondente alla variazione che essi includono nell'esistenza.

E' in questo senso che l'esistenza è una prova. Ma è una prova fisica o chimica, una sperimentazione, il contrario di un Giudizio. Questo è il motivo per cui tutta la corrispondenza con Blyenbergh porta sul tema del giudizio di Dio: Dio ha forse un intelletto, una volontà, delle passioni, che facciano di lui un giudice del Bene e del Male? In verità, non siamo mai giudicati se non da noi stessi e secondo i nostri stati. La prova fisico-chimica degli stati costituisce l'Etica, in opposizione al giudizio morale. L'essenza, la nostra essenza singolare, non è affatto istantanea, è eterna. Però, l'eternità dell'essenza non viene raggiunta successivamente, essa è strettamente contemporanea, coesistente all'esistenza nella durata. L'essenza eterna e singolare è la parte intensa di noi stessi che si esprime in un certo rapporto in quanto verità eterna; e l'esistenza è l'insieme delle parti estensive che ci appartengono secondo quel rapporto che è la durata. Tanto più durante la nostra esistenza abbiamo saputo comporre queste parti in modo da aumentare la nostra potenza di agire, tanto più abbiamo sperimentato simultaneamente affezioni che non dipendono che da noi, cioè dalla parte intensa di noi stessi. Se, al contrario, non abbiamo mai cessato di distruggere o di decomporre le nostre proprie parti e quelle degli altri, la nostra parte intensa o eterna, la nostra parte essenziale, non ha potuto — né può — avere che un esiguo numero di affezioni prodotte da lei stessa, e nessuna felicità che ne dipenda. Tale è dunque la differenza finale fra l'uomo buono e l'uomo malvagio: l'uomo buono o forte è colui che esiste così pienamente o così intensamente, al punto da aver conquistato l'eternità durante la propria vita, e che la morte, sempre estensiva, sempre esteriore, è poca cosa per lui. La prova etica è dunque il contrario del giudizio differito: in luogo di ristabilire un ordine morale, essa ratifica subito l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In luogo di una sintesi che distribuisce ricompense e castighi, la prova etica si limita ad analizzare la nostra composizione chimica (prova dell'oro o della

Noi abbiamo tre componenti: 1) la nostra essenza singolare eterna; 2) i nostri rapporti caratteristici (di moto e di quiete), o le nostre capacità di essere affetti, che sono anch'esse delle verità eterne; 3) le parti estensive che definiscono la nostra esistenza nella durata e che appartengono alla nostra essenza in quanto effettuano questo o quello dei nostri rapporti (allo stesso modo delle affezioni esteriori che soddisfano il nostro potere di essere affetti). Non vi è del «cattivo» che al livello di quest'ultimo strato della natura.

Il cattivo si ha quando delle parti estensive che ci appartengono sotto un rapporto sono determinate dall'esterno a entrare sotto altri rapporti, ovvero quando ci capita un'affezione che eccede il nostro potere di essere affetti. Allora diciamo che il nostro rapporto è decomposto, o che il nostro potere di essere affetti è distrutto. Ma, di fatto, il nostro rapporto cessa semplicemente di essere effettuato da delle parti estensive, o la nostra potenza da delle affezioni esteriori, senza che esse perdano nulla della loro verità eterna. Tutto ciò che chiamiamo cattivo è strettamente necessario, e nondimeno viene dall'esterno: necessità dell'accidente. La morte è tanto più necessaria in quanto viene sempre dall'esterno. Vi è dunque una durata media dell'esistenza: dato un rapporto, vi è una durata media d'effettuazione. Ma, ancor di più, degli accidenti e delle affezioni esterne possono, in ogni momento, interromperne l'effettuazione. E' la necessità della morte che ci fa credere che essa sia interiore a noi stessi. Ma, in effetti, le distruzioni e le decomposizioni non concernono né i nostri rapporti in se stessi, né la nostra essenza. Esse riguardano solamente le nostre parti estensive che ci appartengono provvisoriamente, e che sono subito determinate a entrare sotto altri rapporti diversi dai nostri. Questo il motivo per cui l'*Etica*, nel libro iv, dà molta importanza ai fenomeni di apparente distruzione di sé: infatti, si tratta sempre di un gruppo di parti che sono forzate a entrare in altri rapporti, e che si comportano dunque in noi come dei corpi estranei. E' il caso di quelle che vengono definite «malattie auto-immuni»: un gruppo di cellule il cui rapporto viene perturbato da un agente esterno del tipo virus, verrà per questo distrutto dal nostro sistema caratteristico (immunitario). O, inversamente, nel suicidio: questa volta è il gruppo perturbato che prende il sopravvento e che, sotto il suo nuovo rapporto, istiga le altre nostre parti ad abbandonare il nostro sistema caratteristico («cause esterne latenti determinano delle affezioni nel corpo in tal modo da fargli assumere un'altra natura, contraria alla precedente...»17). Da cui il modello universale dell'avvelenamento, dell'intossicazione, caro a Spinoza.

E' vero che le nostre parti estensive, le nostre affezioni esteriori, in quanto effettuano uno dei nostri rapporti, appartengono alla nostra

essenza, ma esse non «costituiscono» né questi rapporti né questa essenza. Inoltre, vi sono due maniere di appartenere all'essenza. «Affezione dell'essenza» va inteso innanzitutto solo in modo oggettivo: l'affezione non dipende dalla nostra essenza ma dalle cause esteriori agenti nell'esistenza. Ora, queste affezioni a volte inibiscono o compromettono l'effettuazione dei nostri rapporti (tristezza come diminuzione della potenza di agire), a volte la corroborano e la rinforzano (gioia come accrescimento). Ed è in quest'ultimo caso solamente che l'affezione esteriore o «passiva» si raddoppia in una affezione attiva che, essa sì, dipende formalmente dalla nostra potenza di agire ed è interiore alla nostra essenza, costitutiva della nostra essenza: gioia attiva, autoaffezione dell'essenza attraverso l'essenza, in cui il genitivo diventa ora autonomo e causale. Appartenere all'essenza prende ora un nuovo senso che esclude il male e il malvagio. Con ciò, non siamo ridotti alla nostra propria essenza; al contrario, queste affezioni interne, autoimmunitarie, sono le forme sotto le quali diveniamo coscienti di noi stessi, delle altre cose e di Dio, dall'interno ed eternamente, essenzialmente (terzo genere di conoscenza, intuizione). Ora, più ci siamo elevati durante la nostra esistenza a queste autoaffezioni, meno cose perdiamo nel perdere l'esistenza, nel morire o anche nel soffrire, e a maggior ragione potremo dire che il male non era nulla, o che nulla, o quasi nulla di malvagio appartiene all'essenza¹⁸.

CAPITOLO QUARTO

Indice dei principali concetti dell'*Etica*

ADEGUATO-INADEGUATO. Cfr. Idea.

AFFERMAZIONE. Cfr. Negazione.

AFFEZIONI, AFFETTI. 1) Le affezioni (*affectio*) sono i modi stessi. I modi sono le affezioni della sostanza o dei suoi attributi (*Etica*, I, 25 cor.; I, 30 dim.). Queste affezioni sono necessariamente attive, dato che si esplicano attraverso la natura di Dio in quanto causa adeguata, e dato che Dio non può minimamente patire.

2) A un secondo grado le affezioni designano ciò che accade al modo, le modificazioni del modo, gli effetti degli altri modi su di esso. Queste affezioni sono dunque anzitutto immagini o tracce corporee (II, post. 5; II, 17, sc.; III, post.)

2); e le loro *idee* implicano ad un tempo la natura del corpo affetto e quella del corpo esteriore che determina l'affezione (II, 16). «Noi chiameremo immagini delle cose le affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esteriori come a noi presenti [...] e quando la mente contempla i corpi sotto questo rapporto diremo che essa immagina».

3) Ma queste affezioni-immagini o idee formano un certo stato (*constitutio*) del corpo e della mente affetti, che può implicare più o meno perfezione dello stato precedente. Da uno stato all'altro, da un'immagine o idea all'altra, vi sono dunque delle transizioni, dei passaggi vissuti, delle durate, attraverso le quali raggiungiamo una perfezione più o meno grande. Inoltre questi stati, queste affezioni, immagini o idee, non sono separabili dalla durata che le ricongiunge allo stato precedente e le spinge verso lo stato seguente. Queste durate o variazioni continue dello stato di perfezione si chiamano «affetti», o sentimenti (*affectus*).

E' stato sottolineato che, come regola generale, l'affezione (*affectio*) si predica direttamente dei corpi, mentre l'affetto (*affectus*) si ricollega alla mente. Ma la vera differenza non è questa. La vera differenza è fra

l'affezione del corpo e la sua idea che include la natura del corpo esterno, da un lato, e dall'altro l'affetto che include, per il corpo come per lo spirito, un aumento o un decremento della potenza di agire. L'*affectio* rinvia a uno stato del corpo affetto e implica una presenza del corpo che determina l'affezione, mentre l'*affectus* rinvia al passaggio da uno stato all'altro, tenuto conto della variazione correlativa dei corpi affettanti. Vi è dunque una differenza di natura fra le *affezioni-immagini* o idee e gli *affetti-sentimenti*, benché gli *affetti-sentimenti* possano venir presentati come un tipo particolare di idee o di affezioni: «Per affetto intendo le affezioni del corpo, da cui la potenza di agire di quel corpo medesimo è aumentata o diminuita, aiutata o impedita...» (III, def. 3); «L'affetto, che vien detto passività dell'animo, è un'idea confusa con cui la mente afferma una forza di esistere del suo corpo... maggiore o minore di prima...» (III, def. gen. degli affetti). Certamente, l'affetto presuppone un'immagine o idea, e ne deriva in quanto sua propria causa (II, assioma 3). Ma questo affetto non si riduce a un'idea, è di un'altra natura, essendo puramente transitivo, e non indicativo o rappresentativo, venendo sperimentato in una durata vissuta che include la differenza fra due stati. Qui Spinoza mostra bene che l'affetto non è una comparazione di idee, e rifiuta così ogni interpretazione intellettualistica: «Quando parlo di una forza di esistere maggiore o minore di prima, non intendo che la mente paragona lo stato presente del corpo con quello passato, ma che l'idea, che costituisce la forma dell'affetto, afferma del corpo qualcosa che implica effettivamente più o meno realtà che non prima» (III, def. gen.).

Un modo esistente si definisce per un certo potere di venire affetto (III, post. 1 e 2). Quando un modo incontra un altro modo, può accadere che quest'ultimo sia «buono» per esso, cioè si componga con esso, o, al contrario, lo decomponga e sia «cattivo» per lui: nel primo caso, il modo esistente passa a una perfezione maggiore, nel secondo, a una minore. Si dice secondo i casi che la sua potenza di agire o la sua forza di esistere aumenta o diminuisce, poiché la potenza dell'altro modo gli si aggiunge, o, al contrario, gli si sottrae, l'immobilizza e la blocca (IV, 18, dim.). Il passaggio a una perfezione più grande o l'accrescimento della potenza di agire si dice affetto, o sentimento, di *gioia*; il passaggio a una perfezione minore o la diminuzione della potenza di agire, *tristezza*. E' così che la potenza di agire varia in base alle cause esteriori, per un uguale potere di essere affetti. L'affetto-sentimento (gioia o tristezza) deriva certo da una affezione-immagine o idea che presuppone (idea del corpo che concorda o meno con il nostro); e, quando l'affetto si ritorce sull'idea da cui procede, la gioia diviene *amore*, e la tristezza *odio*. E' così che le diverse serie di affezioni e di affetti soddisfano costantemente, ma

secondo condizioni variabili, il potere di essere affetti (III56).

Fintanto che i nostri sentimenti o affetti derivano dall'incontro esteriore con altri modi esistenti, essi si esplicano attraverso la natura del corpo che determina affezioni e per mezzo dell'idea, necessariamente inadeguata di questo corpo, immagine confusa implicata nel nostro stato. Tali affetti sono *passioni*, poiché noi non ne siamo causa adeguata (III, def. 2). Anche gli affetti a base di gioia, che vengono definiti in relazione all'accrescimento della potenza di agire, sono passioni: la gioia è ancora una passione «in quanto la potenza di agire dell'uomo non è accresciuta fino al punto da concepire adeguatamente sé e le proprie azioni» (IV, 59, dim.). La nostra potenza di agire ha un bell'essere accresciuta materialmente, restiamo nondimeno passivi, separati da questa potenza, fintanto che non ce ne siamo formalmente impadroniti. Questo il motivo per cui, dal punto di vista degli affetti, la distinzione fondamentale fra *due tipi di passioni*, passioni tristi e passioni gioiose, prepara a tutt'altra distinzione, fra *le passioni e le azioni*. Da un'idea in quanto idea di *affectio* derivano sempre degli affetti. Ma, se l'idea è adeguata invece di essere un'immagine confusa, se essa esprime direttamente l'essenza del corpo affettante invece di includerla indirettamente nel nostro stato, se essa è l'idea di una *affectio* interna o di una auto-affezione che segna la concordia interiore della nostra essenza, delle altre essenze e dell'essenza di Dio (terzo genere di conoscenza), allora gli affetti che ne derivano sono essi stessi delle azioni (III, 1). Questi affetti o sentimenti attivi non solo non possono essere che gioie e amori (III, 58 e 59), ma gioie e amori assai speciali, poiché non si definiscono più secondo l'aumento della nostra perfezione o potenza di agire, ma per il pieno possesso formale di questa potenza o perfezione. A queste gioie attive si deve riservare il nome di *beatitudini*: esse sembrano conquistare la durata ed estendersi in essa come le gioie passive, ma, di fatto, sono eterne e non si esplicano più nella durata; non implicano più transizioni e passaggi, ma si esprimono completamente a vicenda su un modo di eternità, insieme alle idee adeguate da cui procedono (v, 31-33).

AMORE-ODIO. Cfr. Affezioni.

ANALOGIA. Cfr. Eminenza.

APPETITO. Cfr. Potenza.

ASSOLUTO. 1) Qualifica la sostanza costituita da tutti gli attributi, mentre ogni attributo è solamente infinito nel suo genere. Senza dubbio l'infinito in un genere non implica minimamente una

privazione degli altri generi, e neanche una opposizione a essi, ma solamente una distinzione reale o formale che non impedisce a tutte queste forme infinite di rapportarsi allo stesso Essere ontologicamente uno (*Etica*, I, def. 6 e dimostraz.). Più precisamente, l'assoluto è la natura di questo essere, mentre l'infinito non è che una proprietà di ciascun «genere» o di ciascuno degli attributi. Si assiste in tutto lo spinozismo a un superamento dell'infinità-mente perfetto come proprietà, verso l'assolutamente infinito come Natura. Questa è la «rimozione» della prova ontologica.

2) Qualifica la potenza di Dio, potenza assoluta di esistere e di agire, potenza assoluta di pensare e di comprendere (I, 121, sc.: *infinitam absolute potentiam existendi*; I, 31, dim.: *absolutam cogitationem*). Vi sono dunque come due metà dell'assoluto, o piuttosto come due potenze dell'assoluto, che sono uguali e non si confondono con i due attributi che sappiamo: sull'eguaglianza di queste due potenze, II, 7, cor.

ASTRAZIONI. La differenza di natura che Spinoza stabilisce nell'*Etica* fra i concetti astratti e le nozioni comuni è essenziale (II, 40, sc. 1). Una nozione comune è l'idea di qualche cosa di comune fra due corpi che concordano, vale a dire che compongono i loro rispettivi rapporti secondo delle leggi, che generano reciprocamente affezioni in modo conforme a questa concordanza o composizione intrinseca. Così, la nozione comune esprime il nostro potere di essere affetti e si esplica attraverso la nostra capacità di comprendere. Al contrario, vi sono idee astratte quando, una volta soverchiato il nostro potere di essere affetti, noi ci contentiamo di immaginare invece che comprendere: non cerchiamo più di comprendere i rapporti che si compongono, ci atteniamo solo a un *segno estrinseco*, a un carattere sensibile variabile che colpisce la nostra immaginazione e che noi eleviamo ad aspetto essenziale trascurando gli altri (l'uomo come animale di portamento eretto, o come animale che ride, che parla, animale razionale, bipede implume, ecc.). All'unità della composizione, alla composizione dei rapporti intelligibili, alle strutture interne (*fabrica*), sostituiamo una grossolana assegnazione di somiglianze e di differenze sensibili, e stabiliamo delle continuità, delle discontinuità, delle analogie arbitrarie nella Natura.

In un certo senso l'astrazione presuppone la finzione, poiché essa consiste nello spiegare le cose attraverso immagini (ed a sostituire, alla natura interna del corpo, l'effetto estrinseco che tali immagini hanno sul nostro corpo). In un altro senso la finzione presuppone l'astrazione, poiché è essa stessa composta di astratti che passano gli uni negli altri secondo un ordine di associazione o anche di trasformazione esterna (*Trattato sulla riforma*, 62-64: «Se diciamo che

gli uomini vengono mutati istantaneamente in bestie, ciò lo si dice in maniera molto generica...»). Vedremo poi come l'idea inadeguata combina l'astratto e il fittizio.

Gli astratti fittizi sono di generi differenti. In primo luogo *classi, specie e generi*, definiti attraverso una caratteristica sensibile, variabile, determinata come specifica o generica (il cane, animale abbaiante, ecc.). Ora, al procedimento di definizione attraverso genere e differenza specifica, Spinoza oppone tutt'altro procedimento, legato alle nozioni comuni: definire gli esseri in base al loro *potere di essere affetti*, cioè in base alle affezioni di cui sono capaci, alle eccitazioni a cui reagiscono, a quelle a cui restano indifferenti, a quelle che eccedono le loro capacità e sono causa di malattia o li conducono alla morte. Si otterrà così una classificazione degli esseri secondo la loro potenza, si vedrà quali convengono tra di loro, quali non concordano affatto, chi può servire di nutrimento a chi, chi è sociale con chi, e sotto quali rapporti. Un uomo, un cavallo, un cane; di più, un filosofo e un ubriacone, un cane da caccia e uno da guardia, un cavallo da corsa e uno da tiro, si distinguono per il loro potere di venire affetti, e direttamente per il modo in cui godono e soddisfano la loro vita, *vita illa qua unumquodque est contentum* (*Etica*, III, 57, sc.). Vi sono dunque tipi più o meno generali che non seguono affatto gli stessi criteri delle idee astratte di genere e specie. Anche gli attributi non sono delle differenze specifiche che determinerebbero la sostanza in quanto genere; ed essi stessi non sono a *fortiori* dei generi, benché ciascuno sia detto infinito nel suo genere (ma «genere» qui indica solamente una forma di esistenza necessaria che costituisce, per la sostanza, un infinito potere di essere affetta, i modi dell'attributo essendo le affezioni stesse).

In secondo luogo il *numero*. Il numero è il correlato delle idee astratte, poiché si contano le cose in quanto membri di classi, generi e specie. E' in questo senso che il numero è un «sussidio dell'immaginazione» (lettera XII, a Meyer). Il numero stesso è un astratto nella misura in cui si applica ai modi esistenti, «astrazione fatta» dalla maniera in cui essi derivano dalla sostanza e si rapportano gli uni agli altri. Al contrario, la visione concreta della natura scopre ovunque l'infinito; non v'è nulla, infatti, che non sia infinito quanto al numero delle sue parti. Né la sostanza, di cui si afferma immediatamente una infinità di attributi senza passare per 2,3,4... (lettera LXIV, a Schuller). Né il modo esistente, che ha una infinità di parti — anche se non è certo grazie al loro numero che ne ha una infinità (lettera LXXXI, a Tschirnhaus). Dunque, non solo la distinzione numerica non si applica alla sostanza, poiché la distinzione reale fra attributi non è mai numerica; ma essa non si applica nemmeno adeguatamente ai modi poiché la distinzione numerica non

esprime che astrattamente e immaginariamente la natura del modo e della distinzione modale.

In terzo luogo, i *trascendentali*: non si tratta più di caratteri specifici o generici attraverso i quali si stabiliscono delle differenze esteriori fra gli esseri, ma di un concetto dell'Essere o di concetti della medesima estensione dell'Essere, ai quali si accorda un valore trascendente e che vengono stabiliti in opposizione al niente (essere-non essere, unità-pluralità, vero-falso, bene-male, ordine-disordine, bellezza-bruttezza, perfezione-imperfezione...). Si presenta come valore trascendente ciò che non ha che un senso immanente, e si definisce mediante un'opposizione assoluta ciò che non ha che un'opposizione relativa: così il bene e il male sono astratti dal buono e dal cattivo, che si predicano in rapporto a un preciso modo esistente, e qualificano le sue affezioni secondo il senso delle variazioni della sua potenza di agire (*Etica*, IV, prefaz.).

Gli *enti geometrici*, pongono un problema particolare. Infatti la loro figura fa parte delle astrazioni o esseri di ragione in ogni senso: tale figura si definisce per mezzo di un carattere specifico; è oggetto di misura, la misura essendo un sussidio del medesimo genere del numero; e soprattutto essa include un non-ente (lettera l, a Jelles). Tuttavia, mentre gli altri enti di ragione implicano l'ignoranza delle vere cause, è possibile assegnare una causa adeguata agli enti geometrici. Possiamo infatti sostituire la definizione specifica di una figura (per esempio il cerchio come luogo dei punti situati a eguale distanza da uno stesso punto, detto centro), con una definizione genetica (il cerchio come figura descritta da ogni segmento di cui un'estremità sia fissa e l'altra mobile, *Trattato sulla riforma*, 95-96; o la sfera come figura descritta dalla rotazione di un semicerchio, *ibidem*, 72). Senza dubbio si tratta ancora di una costruzione fittizia, secondo il rapporto dell'astratto e del fittizio. Nessun cerchio, nessuna sfera è infatti generata in tal modo in Natura; nessuna essenza singolare viene assegnata così; e il concetto di segmento, o di semicerchio, non contiene affatto il movimento che gli si presta. Da cui l'espressione: *fingo ad libitum causam* (*ibidem*, 72). Nondimeno, anche quando le cose reali si producono così come le idee le rappresentano, non è per questo che le idee sono vere, poiché la loro verità non dipende dall'oggetto, ma dalla potenza autonoma del pensiero. Così, la causa fittizia dell'ente geometrico può costituire un buon punto di partenza, se ce ne serviamo per conoscere la nostra capacità di comprendere, quasi come di un trampolino per comprendere l'idea di Dio (Dio essendo colui che determina il movimento della linea o del semicerchio). Infatti, con l'idea di Dio cessano tutte le finzioni e le astrazioni, e le idee ne derivano nel loro ordine così come le cose singolari reali si producono nel loro (*ibidem*, 73, 75, 76). E' per questo

motivo che le nozioni geometriche sono delle *nozioni fittizie idonee a mettere in discussione l'astrazione a cui portano, e a mettere in discussione se stesse*. Esse sono dunque più vicine alle nozioni comuni che a delle astrazioni; nel *Trattato sulla riforma* implicano un presentimento di ciò che le nozioni comuni saranno nell'*Etica*. Vedremo, infatti, come esse salvaguardino un rapporto complesso con l'immaginazione; e, in ogni modo, il metodo geometrico conserverà tutto il suo senso e la sua estensione.

ATTITUDINE Cfr. Potenza.

ATTO. Cfr. Potenza.

ATTRIBUTO. «Ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza» (*Etica*, I, def. 4). Gli attributi non sono dei modi di vedere dell'intelletto, perché l'intelletto spinozista non percepisce che ciò che è; essi non ne sono neanche delle emanazioni, poiché non vi è alcuna superiorità, alcuna eminenza della sostanza rispetto agli attributi, né di un attributo su un altro. Ogni attributo «esprime» una certa essenza (I, 10, sc. 1). Se l'attributo si collega necessariamente all'intelletto, ciò non è perché esso risiede nell'intelletto, ma perché esso è espressivo e ciò che esso esprime implica necessariamente un intelletto che lo percepisca. L'essenza espressa è una qualità illimitata, infinita. L'attributo espressivo collega l'essenza alla sostanza ed è questo rapporto immanente che l'intelletto afferra. Tutte le essenze, distinte negli attributi, fanno una cosa sola nella sostanza alla quale gli attributi le ricollegano. Ogni attributo è «concepito in sé e per sé» (lettera II, a Oldenburg). Gli attributi sono realmente distinti: nessuno ha bisogno di un altro, né di nient'altro, per esser concepito. Essi esprimono dunque qualità sostanziali assolutamente semplici; così bisogna dire che una sostanza corrisponde a ogni attributo *qualitativamente o formalmente* (ma non numericamente). Molteplicità formale puramente qualitativa, definita nelle prime otto proposizioni dell'*Etica*, e che permette di identificare una sostanza per ogni attributo. La distinzione reale fra attributi è una distinzione formale fra «quiddità» sostanziali ultime.

Noi non conosciamo che due attributi, e tuttavia sappiamo che ve ne sono un'infinità. Non ne conosciamo che due, perché non possiamo concepire come infinite che delle qualità che comprendiamo nella nostra essenza: il pensiero e l'estensione, dal momento che siamo spirito e corpo (II, 1 e 2). Ma sappiamo che vi è una infinità di attributi perché Dio ha una potenza assolutamente infinita di esistere, che non si lascia esaurire né dal pensiero né dall'estensione.

Gli attributi sono rigorosamente i medesimi, sia in quanto

costituiscono l'essenza della sostanza, sia in quanto sono inclusi dalle essenze dei modi, e le contengono. Per esempio, è sotto la *medesima forma* che i corpi implicano l'estensione e che l'estensione è un attributo della sostanza divina. In questo senso Dio non possiede le perfezioni implicate dalle «creature» sotto una forma differente da quella che tali perfezioni possiedono nelle creature stesse: così Spinoza nega radicalmente le nozioni di eminenza, di equivocità e anche di analogia (secondo le quali Dio le possederebbe sotto altra forma, sotto una forma superiore...). L'immanenza spinozista non si oppone dunque meno all'emanazione che alla creazione. E l'*immanenza* significa prima di tutto l'*univocità degli attributi*: i medesimi attributi si predicano della sostanza che essi compongono e dei modi che contengono (prima figura dell'univocità, le altre due essendo quella della causa e quella del necessario).

AUTOMA. Cfr. Metodo.

AZIONE. Cfr. Affezioni.

BEATITUDINE. Cfr. Affezioni.

BUONO-CATTIVO. Il buono e il cattivo sono doppiamente relativi, e si predicano l'uno in rapporto all'altro, ed entrambi in rapporto a un modo esistente. Questi sono i due sensi della variazione della potenza di agire: la diminuzione di questa potenza (tristezza) è cattiva, il suo accrescimento (gioia) è buono (*Etica*, IV, 41). Oggettivamente, quindi, è buono ciò che aumenta o favorisce la nostra potenza di agire, cattivo ciò che la diminuisce o la impedisce; non abbiamo nozione di buono e cattivo se non attraverso i sentimenti di gioia e di tristezza di cui siamo coscienti (iv, 8). Siccome la potenza di agire è ciò che schiude la facoltà di essere affetti al più gran numero di cose, è buono «ciò che dispone il corpo in modo da potere essere affetto nel più gran numero di modi» (IV, 38); o ciò che conserva il rapporto di moto e di quiete che caratterizza il corpo (iv, 39). In tutti questi sensi, il buono è l'utile, il cattivo è il nocivo (IV, def. 1 2). Ma ciò che più conta è l'originalità di questa concezione spinozista dell'utile e del nocivo.

Il buono e il cattivo esprimono dunque gli incontri fra modi esistenti («ordine comune della Natura», delle determinazioni estrinseche o degli incontri fortuiti, *fortuito occursu*, II, 29 cor. e sc.). Senza dubbio tutti i rapporti di moto e di quiete si compongono nel modo infinito mediato. Ma un corpo può indurre le parti del mio corpo a entrare in un nuovo rapporto che non è direttamente o immediatamente compatibile con il mio rapporto caratteristico: è ciò che accade con la morte (IV, 39). Benché inevitabile e necessaria, la

morte è sempre il risultato di un incontro fortuito estrinseco, incontro con un corpo che decompone il mio rapporto. L'interdizione divina di non mangiare il frutto dell'albero, è solamente la rivelazione fatta ad Adamo che il frutto è «cattivo», cioè decomporrà il rapporto di Adamo: «E' così che sappiamo per lume naturale che un veleno dà la morte» (lettera XIX a Blyenbergh, e *Trattato teologico-politico*, cap. 4). Ogni male si riduce a ciò che è cattivo, e tutto ciò che è cattivo è del tipo veleno, indigestione, intossicazione. Anche il male che faccio io (cattivo = malvagio) consiste solamente in questo, che io associo l'immagine di un'azione all'immagine di un oggetto che non può sostenere questa azione senza perdere il suo rapporto costitutivo (IV, 59 sc.).

Tutto ciò che è cattivo è in proporzione dunque al decremento della facoltà di agire (tristezza-odio), tutto ciò che è buono all'aumento di questa facoltà (gioia-amore). Da qui la lotta totale di Spinoza, la denuncia radicale di tutte le passioni a base di tristezza, che iscrive Spinoza nella grande linea che va da Epicuro a Nietzsche. E una vergogna cercare l'essenza interiore dell'uomo dal lato dei suoi cattivi incontri estrinseci. Tutto ciò che include tristezza serve la tirannia e l'oppressione. Tutto ciò che include tristezza deve essere denunciato come malvagio, e come cosa che si separa dalla nostra facoltà di agire: non solo il rimorso e la colpevolezza, non solo il pensiero della morte (IV, 67), ma anche la speranza, anche la tranquillità, che significano impotenza (IV, 47).

Quantunque vi siano, in ogni incontro, dei rapporti che si compongono, e benché tutti i rapporti si compongano all'infinito nel modo infinito mediato, si eviterà di dire che tutto è buono, che tutto è bene. E buono ogni incremento della facoltà di agire. Da questo punto di vista il possesso formale di questa facoltà di agire, come pure di conoscere, appare come il *summum bonum*; è in questo senso che la Ragione, invece di fermarsi alla casualità degli incontri, cerca di unirsi alle cose o agli esseri il cui rapporto si componga direttamente con il nostro. La Ragione ricerca dunque il bene sovrano o l'«utile proprio», *proprium utile* comune a tutti gli uomini (IV, 24-28). Ma, non appena raggiunto il possesso formale della nostra facoltà di agire, le espressioni *bonum*, *summum bonum*, troppo impregnate di illusioni finalistiche, scompaiono per fare posto al linguaggio della pura potenza o virtù («primo fondamento» e non fine ultimo): così nel terzo genere di conoscenza. Ecco perché Spinoza dice: «Se gli uomini nascessero liberi, non si formerebbero alcun concetto di cosa buona o cattiva finché fossero liberi» (IV, 68). Appunto perché il buono si predica in rapporto a una potenza di agire variabile e non ancora posseduta, non si può affatto totalizzare il buono. Se si ipostatizza il Bene e il Male, si fa del Bene una ragion d'essere e d'agire, si cade in

tutte le illusioni finalistiche, si sfigura la necessità della produzione divina e la nostra maniera di partecipare alla sua piena potenza. Ecco perché Spinoza si distingue fundamentalmente da tutte le tesi del suo tempo secondo cui il Male non è niente e il Bene fa essere e agire. Il Bene, come il Male — non hanno senso. Si tratta di enti di ragione, o di immaginazione, che dipendono del tutto da insiemi sociali, dal sistema repressivo delle ricompense e dei castighi.

CAUSA. «Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente» (*Etica*, I, def. 1). Cominciando l'*Etica* con la definizione della causa di sé, Spinoza ha uno scopo. Tradizionalmente la nozione di causa di sé è impiegata con molte precauzioni, in *analogia* con la causalità efficiente (causa di un effetto distinto), dunque in un senso solamente secondario: causa di sé significherebbe: «in quanto derivante da una causa». Spinoza rovescia questa tradizione, e fa della causa di sé l'archetipo di ogni causalità, il suo senso originario ed esaustivo.

Continua a esservi nondimeno una causalità efficiente: quella in cui l'effetto è distinto dalla causa: sia che l'essenza e l'esistenza dell'effetto si distinguano dall'essenza e dall'esistenza della causa, sia che l'effetto, avendo esso stesso un'esistenza distinta dalla sua propria essenza, rinvii a qualche cosa d'altro in quanto causa d'esistenza. Così Dio è causa di tutte le cose; e ogni cosa finita esistente rinvia a un'altra cosa finita come alla causa che la fa esistere e agire. Essendo differenti nell'essenza e nell'esistenza si dirà che non vi è nulla in comune fra la causa e l'effetto (I, 17 sc.; lettera LXIV a Schuller). E tuttavia, in un altro senso, vi è qualcosa in comune: l'attributo, nel quale l'effetto è prodotto e grazie al quale la causa agisce (lettera iv, a Oldenburg; lettera LXIV a Schuller); *ma* l'attributo, che costituisce l'essenza di Dio in quanto causa, non costituisce anche l'essenza dell'effetto, esso è solamente incluso da questa essenza (II, 10).

Che Dio produca nei medesimi attributi che costituiscono la sua essenza, implica dunque che Dio è causa di tutte le cose nel medesimo senso che causa di sé (I, 25 sc.). Egli produce in quanto esiste. Così l'univocità degli attributi, in quanto essi si predicano nel medesimo senso della sostanza di cui costituiscono l'essenza, e dei prodotti che li implicano nella *loro* essenza, si prolunga in una univocità della causa, in quanto «causa efficiente» si predica nel medesimo senso che «causa di sé». Qui Spinoza rovescia doppiamente la tradizione: poiché causa efficiente non è più il senso primario di causa, e poiché non è più causa di sé quella che si predica in un senso differente da quello di causa efficiente, ma è la causa efficiente che si predica nel medesimo senso della causa di sé.

Una cosa esistente rinvia a un'altra cosa finita come causa. Ma si eviterà di dire che una cosa finita è sottoposta a una doppia causalità, l'una orizzontale costituita dalla serie indefinita delle altre cose, l'altra verticale costituita da Dio. Infatti in ogni termine della serie si è rinvii a Dio come a colui che determina la causa ad avere il suo effetto (I, 26). Così Dio non è mai causa remota, ma è dedotto dal primo termine della regressione. E non vi è che Dio che sia causa, non vi è che un solo senso e una sola modalità per tutte le figure della causalità, benché queste stesse figure siano diverse (causa di sé, causa efficiente delle cose infinite, causa efficiente delle cose finite le une in rapporto alle altre). Presa nel suo senso unico e nella sua sola modalità, la causa è essenzialmente *immanente*: vale a dire, dimora in sé per produrre (in opposizione alla causa transitiva), e l'effetto non esce minimamente da essa (in opposizione alla causa *emanativa*).

CITTA'. Cfr. Società.

COMPRENDERE. Cfr. Mente, Esplicare-Implicare, Potenza.

CONATUS. Cfr. Potenza.

CONOSCENZA (GENERI DI). La conoscenza non è l'operazione di un soggetto, ma l'affermazione dell'idea nell'anima: «Non siamo noi che affermiamo o neghiamo alcunché di una cosa, ma è essa stessa che in noi afferma o nega qualcosa di se stessa» (*Breve trattato*, II, 16, 5). Spinoza ricusa ogni analisi della conoscenza che distingua due elementi, intelletto e volontà. La conoscenza è autoaffermazione dell'idea, «spiegazione» o sviluppo dell'idea, al modo di un'essenza che si esplica nelle sue proprietà o di una causa che si esplica nei suoi effetti (*Etica*, I, ass. 4; I, 17). Così concepita la conoscenza come affermazione dell'idea si distingue: 1) dalla coscienza come raddoppiamento dell'idea; 2) dagli affetti come determinazioni del *conatus* attraverso le idee.

Ma i generi di conoscenza sono dei modi di esistenza, poiché il conoscere si prolunga nei tipi di coscienza e di affetti che gli corrispondono, in modo che ogni potere di essere affetto sia necessariamente soddisfatto. L'esposizione dei generi di conoscenza varia considerevolmente nell'opera di Spinoza, ma soprattutto perché lo statuto centrale delle nozioni comuni non è stabilito che *nell'Etica*. Nella formulazione definitiva (II, 40, sc. 2), il primo genere di conoscenza si definisce innanzitutto per i *segni* equivoci, segni indicativi che implicano la conoscenza inadeguata delle cose, segni imperativi che implicano la conoscenza inadeguata delle leggi. Questo primo genere esprime la condizione naturale della nostra esistenza fin

tanto che non abbiamo idee adeguate; esso è costituito dal concatenamento delle idee inadeguate e degli affetti-passioni che ne derivano.

Il secondo genere si definisce attraverso le nozioni comuni: la composizione dei rapporti, lo sforzo della Ragione per organizzare gli incontri fra modi esistenti secondo rapporti che si compongano, e sia il *raddoppiamento*, sia la *sostituzione* degli affetti passivi con degli affetti attivi che derivano dalle nozioni comuni stesse. Ma le nozioni comuni, pur non essendo delle astrazioni, sono ancora delle idee generali che si applicano solo ai modi esistenti; è in questo senso che esse non ci fanno conoscere l'essenza singolare. E' facoltà del terzo genere farci conoscere le essenze: allora, l'attributo non è più afferrato come nozione comune (cioè generale) applicabile a tutti i modi esistenti, ma come forma comune (cioè univoca) alla sostanza di cui costituisce l'essenza e alle essenze dei modi che esso contiene come essenze singolari (v, 36, sc.). La figura del terzo genere è un triangolo che riunisce le idee adeguate di noi stessi, di Dio e delle altre cose.

Vi è una frattura tra il primo e il secondo genere, perché le idee adeguate e gli affetti attivi cominciano con il secondo (II, 41 e 42). Dal secondo al terzo genere vi è differenza di natura, ma il terzo trova nel secondo una *causa fiendi* (v, 28). E' l'idea di Dio che ci fa passare dall'uno all'altro genere: in effetti l'idea di Dio appartiene, in qualche modo, al secondo genere, in quanto legata alle nozioni comuni; ma, non essendo affatto di per sé una nozione comune, perché comprende in sé l'essenza di Dio, ci costringe, sotto questo nuovo aspetto, a passare al terzo genere che porta sull'essenza di Dio, sulla nostra essenza singolare e su tutte le essenze singolari delle altre cose. E' vero che, quando diciamo che il secondo genere è *causa fiendi* del terzo, questa espressione deve intendersi in un senso più occasionale che effettivo, poiché — propriamente parlando — il terzo genere non accade, ma è eterno, e non viene scoperto se non in quanto eternamente dato (v, 31 sc., 33 sc.).

E tuttavia, tra il primo e il secondo genere, malgrado la spaccatura, vi è ancora un certo rapporto occasionale che spiega la possibilità del passaggio dall'uno all'altro. Da una parte, quando incontriamo dei corpi che concordano con il nostro, non abbiamo ancora l'idea adeguata di quest'altro corpo, né di noi stessi, ma proviamo delle passioni gioiose (aumento della capacità di agire), che appartengono ancora al primo genere, ma che ci inducono a formare l'idea adeguata di ciò che è comune fra questi corpi e il nostro. D'altra parte, la nozione comune in se stessa crea delle armonie complesse con le immagini confuse del primo genere, e fa appello a certi caratteri dell'immaginazione. Questi due punti formano le tesi essenziali nella teoria delle *nozioni comuni*.

COSCIENZA. Proprietà dell'idea di raddoppiarsi, di raddoppiare all'infinito: idea dell'idea. In effetti ogni idea rappresenta qualche cosa che esiste in un attributo (realtà oggettiva dell'idea); ma essa stessa è qualche cosa che esiste nell'attributo pensiero (forma o realtà formale dell'idea); a questo titolo, essa è l'oggetto di un'altra idea che la rappresenta, ecc. (*Etica*, II, 21). Da cui le tre caratteristiche della coscienza: 1) *riflessione*: la coscienza non è la proprietà morale di un soggetto ma la proprietà fisica dell'idea; essa non è riflessione della mente sull'idea, ma riflessione dell'idea nella mente (*Trattato sulla riforma*)-, 2) *derivazione*: la coscienza è sempre seconda rispetto all'idea di cui è coscienza, e non significa altro che ciò che significa l'idea precedente; per questo Spinoza afferma che non vi è bisogno di sapere che si sa per sapere (*ibidem*, 35), ma che non si può sapere senza sapere che si sa (*Etica*, II, 21 e 43); 3) *correlazione*; il rapporto della coscienza con l'idea di cui è coscienza è il medesimo che il rapporto dell'idea di cui essa è conoscenza (II, 21); è vero che Spinoza afferma tuttavia che fra l'idea e l'idea dell'idea non vi è che una distinzione di ragione (IV, 8,; V, 3); il fatto è che entrambe sono comprese nell'attributo pensiero, ma si riferiscono nondimeno a due potenze differenti, potenza di esistere e potenza di pensare, così come l'oggetto dell'idea e l'idea.

La coscienza confina ovunque con l'inconscio. Il fatto è che: 1) noi non siamo coscienti che delle idee che abbiamo, nelle condizioni in cui le abbiamo. Ci sfuggono essenzialmente tutte le idee che Dio ha, in quanto egli non solo costituisce la nostra mente, ma è affetto da una infinità di altre idee: così, non abbiamo coscienza delle idee che compongono la nostra anima, né di noi stessi e della nostra durata; non abbiamo coscienza che delle idee che esprimono l'effetto dei corpi esteriori sul nostro, idee di affezioni (II, 9 sgg.); 2) le idee non sono gli unici modi di pensare; anche il *conatus* e le sue diverse determinazioni o affetti, sono, nell'anima, dei modi di pensare; ora, noi non ne abbiamo coscienza che nella misura in cui le idee di affezioni determinano appunto il *conatus*. Allora l'affetto che ne deriva gode a sua volta della proprietà di riflettersi, proprio come l'idea che lo determina (IV, 8). Per questo Spinoza definisce il desiderio come il *conatus* divenuto cosciente, la *causa* di questa coscienza essendo l'affezione (III, def. di desiderio).

La coscienza, essendo dunque naturalmente coscienza delle idee inadeguate che abbiamo, inutile e tronche, è la sede di due illusioni fondamentali: 1) l'*illusione psicologica di libertà*: non conservando che degli effetti di cui ignora essenzialmente le cause, la coscienza può credersi libera, e concedere alla mente un potere immaginario sul corpo, quando invece non sa nemmeno ciò che un corpo «può» in

funzione delle cause che lo fanno realmente agire (III, 2, sc.; v, pref.); 2) l'*illusione teologica di finalit *: non afferrando il *conatus* o l'appetito che sotto forma di affetti determinati dalle idee di affezioni, la coscienza pu  credere che queste idee di affezioni, in quanto esprimono gli effetti dei corpi esteriori sul nostro, siano realmente originarie, siano delle vere cause finali, e che, anche nei campi in cui non siamo liberi, un Dio providente abbia organizzato ogni cosa secondo dei rapporti mezzi-fine; allora, il desiderio sembra passare in secondo piano rispetto all'idea della cosa giudicata buona (I, app.).

Appunto perch  la coscienza   riflessione dell'idea e non significa altro che ci  che significa la prima idea, la presa di coscienza non ha alcun potere di per s . E tuttavia, dato che il falso in quanto tale non ha alcuna/orma, l'idea inadeguata non si riflette senza anche sprigionare ci  che vi   di positivo in essa:   falso che il sole sia a duecento piedi, ma   vero che io vedo il sole a duecento piedi (II, 35, sc.). E questo nucleo positivo dell'idea inadeguata nella coscienza che pu  servire da principio regolatore per una conoscenza dell'inconscio, vale a dire per una ricerca di ci  che possono i corpi, per una determinazione delle cause e per la formazione delle nozioni comuni. Allora, dal momento che abbiamo raggiunto tali idee adeguate, possiamo ricollegare gli effetti alle loro vere cause, e la coscienza divenuta riflessione dell'idea adeguata   in grado di sovrastare le sue illusioni formando delle affezioni e degli affetti che essa scopre essere altrettanti concetti chiari e distinti (v, 4). O meglio, essa oltrepassa gli affetti passivi con degli affetti attivi che derivano dalla nozione comune e che non si distinguono dai primi che in base alla causa, dunque per una distinzione di ragione (v, 3 sgg.). Tale   lo scopo del secondo genere di conoscenza. E l'oggetto del terzo genere   divenire coscienti dell'idea di Dio, di se stessi e delle altre cose, ci   far s  che queste idee quali sono in Dio si riflettano in noi (*sui et Dei et rerum conscius*, v, 42 sc.).

DEFINIZIONE, DIMOSTRAZIONE. La definizione   l'enunciato del segno distintivo di una cosa considerata in se stessa (e non in rapporto ad altre cose). Inoltre, occorre che la distinzione enunciata sia di essenza, o interiore alla cosa. E' in questo senso che Spinoza rinnova la ripartizione: definizioni nominali-definizioni reali: *Trattato sulla riforma*, 95-97. Le definizioni nominali sono quelle che procedono per astrazioni (genere e differenza specifica: l'uomo   animale razionale), oppure per qualit  proprie (Dio, essere infinitamente perfetto), oppure per una propriet  (il cerchio, luogo dei punti equidistanti da un medesimo punto). Queste definizioni astraggono dunque una determinazione ancora estrinseca. Le definizioni reali, al contrario, sono genetiche: enunciano la causa della cosa, o i suoi elementi

genetici. Spinoza sviluppa un esempio particolarmente sorprendente (*Etica*, III): la definizione nominale del desiderio («appetito che ha coscienza di se stesso») diventa reale se la si congiunge con «la causa di questa coscienza» (vale a dire le affezioni). Questo carattere causale o genetico della definizione reale vale non solamente per le cose producibili (così il cerchio, movimento di una linea di cui una estremità è fissa) ma per Dio stesso (Dio, essere costituito da un'infinità di attributi). Infatti, Dio è passibile di una definizione genetica dal momento che egli è causa di sé, nel pieno senso del termine causa, e che i suoi attributi sono delle autentiche cause formali.

Una definizione reale può dunque essere a priori. Ma vi sono anche definizioni reali a posteriori: sono quelle che definiscono una cosa esistente, un animale o l'uomo, a seconda di ciò che può il suo corpo (potenza, potere di essere affetto). Non si può saperlo se non per esperienza, benché la potenza sia l'essenza stessa, in quanto tale essenza prova delle affezioni. Infine si possono concepire delle definizioni reali anche per certi esseri di ragione. Una figura geometrica, infatti, è bensì un'astrazione, semplice definizione nominale in questo senso, ma è anche l'idea astratta di una «nozione comune» che si può afferrare attraverso la sua causa e all'interno di una definizione reale. (Così, le due precedenti definizioni del cerchio, nominale e reale.)

La dimostrazione è il seguito necessario della definizione: essa consiste, almeno, nel completare una proprietà della cosa definita. Ma, dato che le definizioni sono nominali, si può trarre da ciascuna una sola proprietà; per dimostrarne altre occorre fare intervenire altri oggetti, altri punti di vista, e mettere la cosa definita in rapporto con delle cose esteriori (lettera LXXXII e LXXXIII). E' in questo senso che la dimostrazione resta un movimento esteriore alla cosa. Quando la definizione è reale, invece, la dimostrazione è idonea a concludere tutte le proprietà della cosa, nello stesso tempo in cui diviene una percezione, vale a dire afferra un movimento interiore alla cosa. La dimostrazione si collega allora con la definizione indipendentemente da un punto di vista esteriore. E' la cosa che «si spiega» nell'intelletto, e non più l'intelletto che spiega la cosa.

DESIDERIO. Cfr. Coscienza, Potenza.

DETERMINAZIONE. Cfr. Negazione.

DIRITTO. Cfr. Potenza, Società.

DURATA. Continuazione dell'esistenza a partire da un inizio. La

durata si predica del modo esistente. Essa implica certamente un inizio, ma non una fine. In effetti, quando un modo passa all'esistenza sotto l'azione di una causa efficiente, non è più compreso semplicemente nell'attributo, ma dura (*Etica*, II, 8), o piuttosto tende a durare, vale a dire a perseverare nell'esistenza. Ed è la sua essenza stessa che è allora determinata come tendenza a perseverare (III, 7). Ora, né l'essenza della cosa, né la causa efficiente che pone l'esistenza possono assegnare un termine alla durata (II, spiegaz. della def. 5). Questo perché la durata per se stessa è «continuità indefinita d'esistenza». La fine di una durata, vale a dire la morte, viene dall'incontro del modo esistente con un altro modo che ne decompone il rapporto (ni, 8; IV, 39). Anche la morte e la nascita non sono affatto simmetriche. Finché il modo esiste, la durata rimane fatta di transizioni vissute che definiscono gli affetti, di passaggi perpetui a delle perfezioni più o meno grandi, di variazioni continue della potenza di agire del modo esistente. La durata si oppone all'eternità poiché l'eternità non ha cominciamento e si predica di ciò che possiede una piena potenza invariabile di agire: l'eternità non è né una durata indefinita né qualche cosa che comincia dopo la durata, ma coesiste con la durata, come coesistono due parti di noi stessi che differiscono per natura, quella che implica l'esistenza del corpo e quella che ne esprime l'essenza (v, 20, sc.).

EMINENZA. Se il triangolo potesse parlare, direbbe che Dio è *eminentemente* triangolare (lettera LVI, a Boxel). Ciò che Spinoza rimprovera alla nozione di eminenza, è di pretendere di salvare la specificità di Dio continuando a definirlo attraverso caratteri antropologici o comunque antropomorfici. Si prestano a Dio dei caratteri mutuati dalla coscienza umana (caratteri che comunque non sono adeguati nemmeno all'uomo quale è realmente); e per trattare l'essenza di Dio, ci si contenta di elevarli all'infinito, o di dire che Dio li possiede sotto una forma infinitamente perfetta che noi non comprendiamo. Così, attribuiamo a Dio giustizia e carità infinite; una mente legislatrice ed una volontà creatrice infinite; od anche una voce, delle mani e dei piedi infiniti. A questo riguardo Spinoza non fa alcuna differenza fra l'equivocità e l'analogia: importa poco che Dio possieda dei caratteri in un senso *differente* dal nostro o in un senso *proporzionale* al nostro, poiché nei due casi l'univocità degli attributi viene fraintesa.

Ora, questa univocità è la chiave di volta di tutto lo spinozismo: è proprio perché gli attributi esistono sotto la medesima forma sia in Dio, di cui costituiscono l'essenza, sia nei modi, che li includono nella loro essenza, che non vi è niente in comune fra l'essenza di Dio e l'essenza dei modi, e che nondimeno vi sono delle forme

assolutamente identiche, delle nozioni assolutamente comuni a Dio e ai modi. L'univocità degli attributi è il solo mezzo di distinguere radicalmente l'essenza e l'esistenza della sostanza, e quella dei modi, conservando tuttavia l'unità assoluta dell'essere. L'eminenza, e, con essa, l'equivocità e l'analogia, hanno il duplice torto di pretendere di scorgere qualche cosa di comune fra Dio e le creature laddove non vi è nulla di comune (confusione di essenza) e di negare forme comuni laddove esse esistono (illusione di forme trascendenti): a loro volta esse spezzano l'essere e confondono le essenze. Il linguaggio dell'eminenza è antropomorfo, poiché esso confonde l'essenza del modo con quella della sostanza; estrinseco, poiché esso si modella sulla coscienza e confonde le essenze con le proprietà; immaginario, poiché è un linguaggio di segni equivoci e non di espressioni univoche.

ENTI DI RAGIONE, D'IMMAGINAZIONE. Cfr. Astrazione.

ENTI GEOMETRICI. Cfr. Astrazione, Metodo, Nozioni comuni.

ERRORE. Cfr. Idea.

ESISTENZA. In virtù della causa di sé, l'esistenza della sostanza è inclusa nell'essenza, benché l'essenza sia potenza assolutamente infinita d'esistere. Fra l'essenza e l'esistenza, non vi è dunque che una distinzione di ragione, nella misura in cui si distingue la cosa affermata dalla sua stessa affermazione.

Ma le essenze dei modi non includono l'esistenza, e il modo esistente finito rimanda a un altro modo esistente finito che lo determini (*Etica*, I, 24 e 28). Questo non vuol dire che qui l'esistenza si distingue realmente dall'essenza: essa non può distinguersene che modalmente. Esistere, per il modo finito è: 1) avere delle cause esteriori esse stesse esistenti; 2) avere attualmente un'infinità di parti estensive che sono determinate dall'esterno attraverso le cause ad entrare sotto il preciso rapporto di moto e di quiete che caratterizza questo modo; 3) durare, e tendere a perseverare, vale a dire a mantenere queste parti sotto il rapporto caratteristico, fintanto che altre cause esteriori non le determinino ad entrare sotto altri rapporti (morte; iv, 39). L'esistenza del modo è dunque la sua stessa essenza, in quanto essa non è più solamente contenuta nell'attributo, ma dato che essa dura e possiede un'infinità di parti estensive, *posizione modale estrinseca* (II, 8, cor. e sc.). Non è solamente il corpo ad avere tali parti estensive, ma anche la mente, composta di idee (II, 15).

Ma l'essenza del modo ha anche un'esistenza che le è propria, in quanto tale, indipendentemente dall'esistenza del modo

corrispondente. E' anche in questo senso che il modo non esistente non è affatto una semplice possibilità logica, ma una parte intensiva o un grado dotato di realtà fisica. A maggior ragione questa distinzione fra l'essenza e la *sua propria* esistenza non è reale, ma solamente modale; significa che l'essenza esiste necessariamente, ma che non esiste per sé, che esiste necessariamente in virtù della sua causa (Dio) e in quanto contenuta nell'attributo, *posizione modale intrinseca* (I, 24, cor. e 25 dim.; v, 22, dim.).

ESPLICARE-IMPLICARE. Esplicare è un termine «forte» in Spinoza. Esso non significa un'operazione dell'intelletto esteriore alla cosa, ma un'operazione della cosa interiore all'intelletto. Anche le dimostrazioni sono dette «occhi della mente», in quanto percepiscono un movimento che è nella cosa. La spiegazione è sempre una auto-esplicazione, uno sviluppo, uno svolgimento, un dinamismo: la cosa *si spiega*. La sostanza si esplica negli attributi, gli attributi esplicano la sostanza; ed essi stessi si esplicano, a loro volta, nei modi, e i modi esplicano gli attributi. E l'implicazione non è affatto il contrario dell'esplicazione: ciò che esplica con ciò stesso implica, ciò che sviluppa avviluppa. Tutto nella Natura è prodotto dalla coesistenza di questi due movimenti, la Natura è l'ordine comune delle esplicazioni e delle implicazioni.

Non vi è che un solo caso in cui esplicare ed implicare sono dissociati. E' il caso dell'idea inadeguata: che implica la nostra potenza di intendere, ma non si esplica attraverso essa; include la natura di una cosa esteriore, ma non la esplica affatto (*Etica*, II, 18, sc.). Il fatto è che l'idea inadeguata riguarda sempre una mescolanza di cose e non comprende che l'effetto di un corpo su un altro: le manca una «comprensione» che possa ricondurre alle cause.

Comprendere è infatti la ragione interna che rende conto dei due movimenti, esplicare e implicare. La sostanza comprende (comporta) tutti gli attributi, e gli attributi comprendono (contengono) tutti i modi. E' la comprensione che fonda l'identità dell'esplicazione e dell'implicazione. Spinoza ritrova così un'intera tradizione medievale e rinascimentale, che definiva Dio attraverso la «complicatio»: Dio complica tutte le cose, nel medesimo tempo in cui ogni cosa esplica e implica Dio.

Resta il fatto che la comprensione, l'esplicazione e l'implicazione designano anche delle operazioni dell'intelletto. E' il loro *senso oggettivo*: l'intelletto «comprende» gli attributi e i modi (I, 30; II, 4), l'idea adeguata comprende la natura della cosa. Ma, appunto, il senso oggettivo deriva dal *senso formale*: «Ciò che è oggettivamente contenuto nell'intelletto, deve necessariamente darsi in Natura» (I, 30; II, 7, cor.). Comprendere è sempre afferrare qualche cosa che esiste

necessariamente. Comprendere, secondo Spinoza, si oppone a concepire qualche cosa come possibile: Dio non concepisce dei possibili, egli *si* comprende necessariamente in quanto esiste, produce le cose in quanto si comprende, e produce la forma sotto la quale egli comprende sé e ogni altra cosa (idee). E' in tal senso che tutte le cose sono delle esplicazioni e delle implicazioni di Dio, tanto formalmente che oggettivamente.

ESSENZA. «Costituisce necessariamente l'essenza di una cosa [...], ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, e, *reciprocamente, ciò che senza la cosa non può né essere né essere concepito*» (*Etica*, II, 10, sc. [corsivo di Deleuze. *N.d.T.*]). Ogni essenza è dunque essenza di qualche cosa con cui essa è reciproca. Questa regola di reciprocità porta la definizione tradizionale dell'essenza a tre conseguenze:

1) che non vi sono più sostanze con il medesimo attributo (infatti l'attributo concepito contemporaneamente ad una di queste sostanze potrebbe essere concepito senza le altre);

2) che vi è una radicale distinzione di essenza fra la sostanza e i modi (infatti se i modi non possono essere né essere concepiti senza la sostanza, inversamente la sostanza può benissimo essere concepita senza di essi; così l'univocità degli attributi che si predicano sotto la medesima forma della sostanza e dei modi, non implica alcuna confusione di essenza, poiché gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza, ma non quella dei modi, che si limitano a implicarli; l'univocità degli attributi è anche per Spinoza il solo mezzo per garantire questa distinzione di essenza);

3) che i modi non esistenti non sono affatto dei possibili nell'intelletto di Dio (poiché le idee dei modi non esistenti sono comprese nell'idea di Dio alla stessa maniera in cui le essenze di questi modi sono contenute negli attributi di Dio (II, 8); ora, dato che ogni essenza è essenza di qualcosa, i modi non esistenti sono essi stessi degli esseri reali e attuali, la cui idea è a questo titolo necessariamente data nell'intelletto infinito).

Se l'essenza della sostanza include l'esistenza, è in virtù della sua proprietà di essere causa di sé. Questa dimostrazione è innanzitutto effettuata per ogni sostanza qualificata da un attributo (I, 7), poi per la sostanza costituita da un'infinità di attributi (I, 11), a seconda che l'essenza sia riferita all'attributo che la esprime o alla sostanza che si esprime in tutti gli attributi. Gli attributi non esprimono dunque l'essenza senza esprimere l'esistenza che implicano necessariamente (I, 20). Gli attributi sono altrettante forze per esistere e agire, nello stesso momento in cui l'essenza è potenza assolutamente infinita di esistere e di agire.

Ma in che consistono le essenze dei modi che non includono l'esistenza e che sono contenute negli attributi? Ogni essenza è una parte della potenza di Dio, in quanto quest'ultima si esplica attraverso l'essenza del modo (IV, 4, dim.). Spinoza ha sempre concepito l'essenza dei modi come singolare, a partire dal *Breve Trattato*. Anche i passi del *Breve Trattato* che sembrano negare la distinzione delle essenze (II, cap. 20, n. 3; app. II, 1) effettivamente negano solo la loro distinzione estrinseca, che implicherebbe l'esistenza della durata e il possesso di parti estensive. Le essenze dei modi sono semplici ed eterne. Nondimeno esse hanno, rispetto all'attributo e reciprocamente, un altro tipo di distinzione, puramente intrinseca. Le essenze non sono né possibilità logiche né strutture geometriche; sono delle parti di potenza, cioè dei gradi di intensità fisica. Non hanno parti, ma sono esse stesse delle parti, parti di potenza, in forma di entità intensive che non si compongono di quantità più piccole. Esse concordano le une con le altre all'infinito, poiché tutte sono comprese nella produzione di ciascuna, ma ciascuna corrisponde a un grado determinato di potenza distinto da tutti gli altri.

ETERNITA'. Carattere dell'esistenza, in quanto quest'ultima è inclusa dall'essenza (*Etica*, I, def. 8). L'esistenza è dunque una «verità eterna», allo stesso titolo dell'essenza essa stessa eterna, da cui non si distingue se non per una distinzione di ragione. L'eternità si contrappone così alla durata, anche indefinita, che qualifica l'esistenza del modo, in quanto quest'ultima non è inclusa dall'essenza.

L'essenza del modo gode nondimeno di una forma di eternità, *species aeternitatis*. Il fatto è che l'essenza di un modo ha un'esistenza necessaria che gli è propria, benché tale essenza non esista grazie a sé, ma grazie alla virtù di Dio in quanto causa. Dunque non solo il modo infinito immediato è eterno, ma anche ogni essenza singolare che ne è una parte concordante con tutte le altre, all'infinito. Quanto al modo infinito mediato, che regola le esistenze e la durata, è lui stesso eterno nella misura in cui l'insieme delle regole di composizione e di decomposizione è un sistema di verità eterne; e ciascuno dei rapporti che corrispondono a queste regole è una verità eterna. Per questo Spinoza dice che la mente è eterna in quanto concepisce l'essenza singolare dei corpi sotto una forma di eternità, ma anche in quanto egli concepisce le cose esistenti attraverso nozioni comuni, vale a dire secondo i rapporti eterni che determinano la loro composizione e la loro decomposizione nell'esistenza (v, 29, dim.: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

La differenza di natura fra l'esistenza eterna e l'esistenza che ha una durata (anche indefinita) sussiste comunque. Infatti la durata si predica solamente in quanto i modi esistenti rendono effettivi i

rapporti secondo i quali nascono, muoiono, si compongono e si decompongono. Ma questi stessi rapporti, ed a maggior ragione le essenze dei modi, non durano affatto, sono eterni. Questo perché l'eternità di una essenza singolare non è oggetto di memoria, né di presentimento o di rivelazione: essa è astrattamente l'oggetto di una esperienza attuale (v, 23, sc.). Essa corrisponde all'essenza attuale di una parte dell'anima, la parte intensiva costitutiva dell'essenza singolare e suo rapporto caratteristico, mentre la durata determina affezioni dell'anima nelle parti estensive che le appartengono temporaneamente sotto questo stesso rapporto caratteristico (cfr. la distinzione dei due tipi di parti, v, 38, 39, 40).

Nell'espressione *species aeternitatis*, *species* rinvia sempre a un concetto o a una conoscenza. E' sempre un'idea che esprime l'essenza di un certo corpo, o la verità delle cose, *sub specie aeternitatis*. Non è che le essenze o le verità non siano esse stesse eterne; ma, essendolo attraverso la loro causa e non grazie a se stesse, possiedono quell'eternità che deriva dalla causa attraverso la quale devono necessariamente venir concepite. *Species* significa dunque indissolubilmente forma ed idea, forma e concezione.

FALSO. Cfr. Idea.

FINALITA'. Cfr. Coscienza.

FINZIONI. Cfr. Astrazioni.

GIOIA-TRISTEZZA. Cfr. Affezioni, Buono-Cattivo, Potenza.

IDEA. Modo del pensiero, primario in rapporto agli altri modi di pensare, che si distinguono da esso (*Etica*, II, ass. 3). L'amore presuppone l'idea, per quanto confusa, della cosa amata. Il fatto è che l'idea rappresenta la cosa o uno stato di cose, mentre il sentimento (affetto, *affectus*) implica il passaggio a una perfezione più o meno grande corrispondente alla variazione degli stati. Vi è dunque tanto una prevalenza che una differenza di natura dell'idea rispetto al sentimento.

L'idea è rappresentativa. Ma dobbiamo distinguere l'idea che noi siamo (la mente come idea del corpo) e le idee che abbiamo. L'idea che siamo è in Dio, Dio la possiede adeguatamente, non solo semplicemente in quanto egli ci costituisce, ma in quanto egli è affetto da un'infinità di altre idee (idee delle altre essenze che concordano tutte con la nostra, e delle altre esistenze che sono cause della nostra, all'infinito). Questa idea adeguata, dunque, non possiamo averla immediatamente. Le sole idee che abbiamo nelle condizioni naturali

della nostra percezione sono le idee che rappresentano ciò che *capita* al nostro corpo, l'effetto di un altro corpo sul nostro, vale a dire una mescolanza dei due corpi: tali idee sono necessariamente inadeguate (II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

Idee simili sono immagini. O meglio, le immagini sono le affezioni corporee stesse (*affectio*), le tracce di un corpo esterno sul nostro. Le nostre idee sono dunque idee di immagini o di affezioni che rappresentano uno stato di cose, vale a dire attraverso le quali affermiamo la presenza del corpo esteriore al punto tale che il nostro corpo ne resta segnato (II, 17): 1) Simili idee sono dei *segni*: non si *esplicano* attraverso la nostra essenza o potenza, ma *indicano* il nostro stato attuale e la nostra impotenza a sottrarci a una traccia; non *esprimono* l'essenza del corpo esterno, ma *indicano* la presenza di tale corpo e il suo effetto su di noi (II, 16). In tanto in quanto ha simili idee, la mente è detta *immaginare* (II, 17). 2) Queste idee si concatenano le une alle altre secondo un ordine che è anzitutto quello della memoria o dell'abitudine: se il corpo è stato affetto da due corpi nel medesimo tempo, la traccia dell'uno fa sì che la mente si ricordi dell'altro (II, 18). Questo ordine della memoria è anche quello degli incontri fortuiti, estrinseci, fra i corpi (II, 29). E meno tali incontri sono costanti, più l'immaginazione vacilla, e più i segni sono equivoci (II, 44). Ecco perché, mentre le nostre affezioni mescolano corpi diversi e variabili, l'immaginazione forma delle pure finzioni, come quella del cavallo alato; e, in quanto si lascia sfuggire le differenze fra corpi esteriormente sensibili, essa forma delle astrazioni, come quelle di specie e di genere (II, 40 e 49).

Le idee adeguate sono del tutto diverse. Sono idee vere, che sono in noi così come sono in Dio. Sono rappresentative, non più di stati di cose e di ciò che ci può accadere, ma di ciò che siamo e di ciò che sono le cose. Esse formano un insieme sistematico con tre vertici, idea di noi stessi, idea di Dio, idea delle altre cose (terzo genere di conoscenza): 1) queste idee adeguate si *esplicano* attraverso la nostra essenza o potenza in quanto potenza di conoscere o di comprendere (causa formale). Esse *esprimono* un'altra idea in quanto causa, e l'idea di Dio in quanto determinante tale causa (causa materiale); 2) queste idee non sono dunque separabili da un concatenamento autonomo di idee nell'attributo pensiero. Questo concatenamento o *concatenatio* che unisce la forma e la materia è un ordinamento dell'intelletto che costituisce la mente come *automa spirituale*.

Ben si vede che, se l'idea è rappresentativa, la sua rappresentatività (essere oggettivo), non spiega nulla della sua natura, che deriva al contrario dai caratteri interni dell'idea (II, def.4). Quando Spinoza dice «adeguato», si tratta di tutt'altra cosa che del chiaro-e-distinto cartesiano, benché egli continui a impiegare questi termini. La forma

dell'idea non è investigata dal lato di una coscienza psicologica, ma dal lato di una potenza logica che sorpassa la coscienza; la materia-dell'idea non è cercata in un contenuto rappresentativo, ma in un contenuto espressivo, una materia epistemologica attraverso la quale l'idea rinvia ad altre idee e all'idea di Dio; infine potenza logica e contenuto epistemologico, esplicazione ed espressione, causa formale e causa materiale dell'idea, si riuniscono nell'autonomia dell'attributo pensiero e nell'automatismo della mente che pensa. L'idea adeguata non rappresenta con verità qualche cosa, non rappresenta l'ordine e la connessione delle cose se non in quanto sviluppa nell'attributo pensiero l'ordine autonomo della propria forma e le connessioni automatiche della propria materia.

Si vede chiaramente, dunque, ciò che fa difetto all'idea inadeguata o all'immaginazione. L'idea inadeguata è come una conseguenza senza le proprie premesse (II, 28, dim.). Essa è separata, privata delle sue due premesse, formale e materiale, poiché non si esplica formalmente attraverso la nostra potenza di comprendere, non esprime materialmente la propria causa, e si attiene a un ordine di incontri fortuiti anziché raggiungere la concatenazione delle idee. È in tal senso che il falso non ha forma, e non consiste in nulla di positivo (II, 33). Tuttavia vi è qualcosa di positivo nell'idea inadeguata: quando vedo il sole a duecento piedi, questa percezione, questa affezione, rappresenta bene l'effetto del sole su di me, quantunque sia separata dalle cause che la spiegano (II, 35; IV, 1). Ciò che vi è di positivo nell'idea inadeguata deve esser definito così: è il fatto che essa *implica* il più basso grado della nostra facoltà di comprendere, senza *esplicarsi* attraverso tale potenza, e *indica* la sua propria causa senza *esprimerla* (II, 17, sc.). «La mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto è considerata mancare dell'idea che escluda l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Perché se la mente, mentre immagina a sé presenti cose non esistenti, sapesse nello stesso tempo che quelle cose non esistono, certamente attribuirebbe a virtù della sua natura, e non a vizio, questa potenza di immaginare» (II, 17, sc.).

Tutto il problema è dunque: come si arriva ad avere, a formare delle idee adeguate, dato che la nostra condizione naturale ci determina a non avere che idee inadeguate? Abbiamo definito l'idea adeguata senza avere la minima idea del modo in cui potremmo raggiungerla. La risposta sarà data dalla produzione di *nozioni comuni*; ma anche in questo caso Spinoza comincia col definire che cos'è la nozione comune (libro II), prima di mostrare come potremmo produrla (libro v). Considereremo il problema più avanti. Ma un'idea adeguata o inadeguata che sia, è sempre seguita da sentimenti-affetti (*affectus*) che ne derivano come dalla loro causa, benché siano di altra natura. Inadeguato e adeguato qualificano dunque un'idea, ma in

secondo luogo qualificano una causa (III, def. 1). Dato che l'idea adeguata si esplica attraverso la nostra potenza di comprendere, non abbiamo un'idea adeguata senza essere noi stessi causa adeguata dei sentimenti che ne seguiranno, e che, dunque, sono attivi (II, def. 2). Al contrario, in quanto abbiamo delle idee inadeguate, siamo causa inadeguata dei nostri sentimenti, che sono delle passioni (III, 1 e 3).

IMMAGINE, IMMAGINAZIONE. Cfr. Affezioni, Idea, Nozioni comuni.

IMMANENZA. Cfr. Attributo, Causa, Eminenza, Natura.

INCONTRO (OCCURSUS). Cfr. Affezioni, Buono, Natura, Necessario, Potenza.

INDIVIDUO. Questo termine designa talvolta l'unità di un'idea nell'attributo pensiero e del suo oggetto in un determinato attributo (*Etica*, II, 21, sc.). Ma, più in generale, esso designa l'organizzazione complessa del modo esistente di un attributo qualunque.

Infatti: 1) il modo ha un'essenza singolare, che è un grado di potenza o una parte intensiva, *pars aeterna* (v, 40), dato che ogni essenza è assolutamente semplice e concorde con tutte le altre; 2) questa essenza si esprime in un rapporto caratteristico, che è esso stesso una verità eterna concernente l'esistenza (per esempio un certo rapporto di movimento e di quiete nell'estensione); 3) il modo passa all'esistenza quando il suo rapporto sussume attualmente un'infinità di parti estensive. Queste parti sono determinate a entrare sotto il rapporto caratteristico, o a effettuarlo, secondo il gioco di un determinismo esteriore. Il modo cessa di esistere quando le sue parti sono determinate dal di fuori a entrare sotto un altro rapporto non componibile con il primo. La durata si predica dunque non dei rapporti in quanto tali, ma dell'appartenenza delle parti attuali a questo o quel rapporto. E i gradi di potenza, che concordano gli uni con gli altri in quanto costitutivi delle essenze dei modi, entrano necessariamente in lotta nell'esistenza fino a che le parti estensive che appartengono all'uno sotto un certo rapporto non sono conquistate da un altro sotto un nuovo rapporto (IV, ass. e v, 37, sc.).

Un individuo è dunque sempre composto da un'infinità di parti estensive, in quanto esse appartengono a un'essenza singolare del modo sotto un rapporto caratteristico (II, dopo il 13). Queste parti stesse (*corpora simplicissima*) non sono degli individui; non vi è un'essenza di ciascuna, esse si definiscono unicamente attraverso il loro determinismo esteriore, e sono sempre infinite; ma costituiscono un individuo esistente nel momento in cui un'infinità di esse entra

sotto questo o quel rapporto che caratterizza questa o quell'essenza di modo; esse costituiscono la materia modale infinitamente variata dell'esistenza. Questi insiemi infiniti sono quelli che la lettera a Meyer definisce come più o meno grandi, e si rapportano a qualcosa di limitato. Infatti, essendo dati due modi esistenti, se l'uno ha un grado di potenza doppio dell'altro, l'uno avrà, nel suo rapporto, un'infinità di parti due volte più grande dell'altro, e potrà anche considerare l'altro come una delle sue parti. Senza dubbio, quando due modi si incontrano nell'esistenza, può accadere che uno distrugga l'altro, o al contrario, lo aiuti a conservarsi, a seconda che i rapporti caratteristici dei due modi si decompongano o si compongano direttamente. Ma vi sono sempre, in ogni incontro, *certi* rapporti come verità eterne. Così che, secondo questo ordine, si concepirà la Natura intera come un Individuo che compone tutti i rapporti e possiede tutti gli insiemi infiniti di parti estensive a differenti gradi.

In quanto procedimento modale, l'individuazione, in Spinoza, è sempre quantitativa. Ma vi sono due individuazioni assai differenti: quella dell'essenza, definita attraverso la singolarità di ogni grado di potenza come *parte intensiva* semplice, indivisibile ed eterna; quella dell'esistenza, definita attraverso l'insieme divisibile di *parti estensive* che effettuano temporaneamente il rapporto eterno di movimento e di quiete nel quale l'essenza del modo si esprime (su questi due tipi di «parti» nell'anima, cfr. v).

INFINITO. La lettera xII a Meyer distingue tre tipi di infinito:

1) quello che è illimitato per natura (sia infinito in un genere, come ogni attributo, sia assolutamente infinito, come la sostanza). Questo infinito fa parte delle proprietà di un Essere che include l'esistenza necessaria, con l'eternità, la semplicità, l'indivisibilità; «Se infatti la natura di questo Ente fosse determinata, e come tale fosse anche concepita, essa fuori di questi termini dovrebbe concepirsi come non esistente» (lettera xxxv);

2) ciò che è illimitato per causa propria: si tratta dei modi infiniti immediati nei quali gli attributi si esprimono assolutamente. Senza dubbio anche questi modi sono indivisibili; tuttavia hanno un'infinità attuale di parti, tutte concordanti e indissociabili le une dalle altre: così, le essenze dei modi contenute nell'attributo (ogni essenza è una parte intensiva o un grado). Questo è il motivo per cui se consideriamo astrattamente una di queste essenze, separata dalle altre e dalla sostanza che le produce, la intenderemo come limitata, esteriore alle altre. Inoltre, dato che l'essenza non determina l'esistenza e la durata del modo, intendiamo la durata come un qualcosa che può essere più o meno lungo, l'esistenza come composta di più o meno parti, e le fissiamo astrattamente come delle quantità divisibili;

3) ciò che non può essere eguagliato da alcun numero, benché più o meno grande, e pur comportando un *maximum* e un *minimum* (esempio della somma delle ineguaglianze delle distanze fra due cerchi non concentrici, nella lettera a Meyer). Questo infinito rinvia questa volta ai modi finiti esistenti e ai modi infiniti mediati che essi compongono secondo certi rapporti. Infatti, ogni essenza di modo, in quanto grado di potenza, comporta un massimo e un minimo; e in quanto il modo esiste, un'infinità di parti estensive (*porpora simplicissima*) gli appartengono sotto il rapporto che corrisponde alla sua essenza. Questo infinito lo si definisce per il numero delle sue parti, poiché queste ultime procedono sempre per infinità che oltrepassa ogni numero; e tale infinito può essere più o meno grande, perché a un'essenza il cui grado di potenza è doppio di un'altra corrisponde un'infinità di parti estensive due volte più grande. Questo infinito è quello dei modi esistenti, e l'insieme infinito di tutti questi insieme, con tutti i rapporti caratteristici, costituisce il modo infinito mediato. Ma quando concepiamo l'essenza del modo astrattamente, concepiamo anche l'esistenza astrattamente, misurandola, contandola e facendola dipendere da un numero di parti arbitrariamente determinato (cfr. II).

Non vi è dunque alcunché di indefinito, salvo astrattamente. Ogni infinito è in atto o attuale.

INTELLETTO (INTELLETTO INFINITO, IDEA DI DIO). L'intelletto, anche se infinito, non è che un modo dell'attributo pensiero (*Etica*, I, 31). In questo senso, esso non costituisce la volontà né tanto meno l'essenza di Dio. Coloro che pongono l'intelletto e la volontà nell'essenza di Dio, concepiscono Dio secondo predicati antropologici e anche antropomorfi: quindi, non possono salvare la distinzione di essenze se non invocando un intelletto divino che oltrepassa il nostro, che ha, rispetto al nostro, uno statuto di eminenza e una semplice relazione di analogia. Si cade così in tutte le confusioni di un linguaggio equivoco (così la parola *cane*, che designa di volta in volta la costellazione celeste e l'animale che abbaia, I, 17, sc.).

L'*Etica* traccia la doppia critica di un intelletto divino che sarebbe quello di un legislatore, contenente dei modelli o dei possibili sui quali Dio regolerebbe la creazione, e di una volontà divina che sarebbe quella di un principe o di un tiranno, creatore *ex nihilo* (I, 17, sc.; 33, sc. 2). Sono questi i due grandi controsensi che snaturano tanto la nozione di libertà quanto quella di necessità.

L'autentico statuto dell'intelletto infinito si regge sulle tre seguenti proposizioni: 1) Dio crea in quanto comprende se; 2) Dio comprende tutto ciò che egli produce; 3) Dio produce la forma sotto la quale comprende se stesso e ogni cosa. Queste tre proposizioni dimostrano,

ciascuna a suo modo, che non vi è alcun possibile, che tutto il possibile è necessario (Dio non concepisce affatto dei possibili nella sua estensione, ma 1) non fa che comprendere la necessità della sua propria natura o della propria essenza; 2) comprende necessariamente tutto ciò che deriva dalla sua essenza; 3) produce necessariamente questa comprensione di se stesso e delle cose). Resta il fatto che la necessità invocata da queste tre proposizioni non è mai la stessa, e che lo statuto dell'intelletto sembra variare.

Secondo la prima definizione, Dio produce in quanto comprende sé, non meno che in quanto esiste (*Etica*, II, 3, sc.). La necessità di comprendere sé sembra per Dio non solamente fondata su quella di esistere, ma eguale ad essa. Così, l'idea di Dio comprende la sostanza e gli attributi e produce l'infinità delle idee nello stesso modo con cui la sostanza produce l'infinità delle cose negli attributi (II, 4). E all'idea di Dio corrisponde una potenza di pensare uguale a quella di esistere e di agire (II, 7). Come conciliare questi caratteri con l'essere solamente modale dell'intelletto infinito, che non è lui stesso che un prodotto, così come afferma la terza proposizione? Il fatto è che la potenza dell'idea di Dio deve intendersi obiettivamente: «Tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio segue obiettivamente in Dio dall'idea di Dio, nello stesso ordine e nella stessa connessione» (II, 7, cor.). E' dunque in quanto rappresenta gli attributi e i modi che l'idea di Dio ha una potenza eguale a ciò che rappresenta. Ma questa potenza «oggettiva» resterebbe virtuale e non sarebbe mai in atto, contrariamente a tutte le esigenze dello spinozismo, se l'idea di Dio e tutte le altre idee che ne derivano non fossero esse stesse *formate*, cioè non avessero un essere formale proprio. Ora, questo essere formale dell'idea non può essere che un modo dell'attributo pensiero. Ed è appunto così che si distinguono terminologicamente l'idea di Dio e l'intelletto infinito: l'idea di Dio, è l'idea nel suo essere oggettivo, e l'intelletto infinito è la stessa idea presa nel suo essere formale. I due aspetti sono inseparabili: non si può dissociare il primo aspetto dal secondo se non facendo della potenza di comprendere una potenza senza atto.

Da un lato, questo statuto complesso dell'idea di Dio-intelletto infinito spiega che l'idea di Dio ha altrettanta unità che Dio stesso o la sostanza, ma è in grado di trasmettere questa unità ai modi stessi: da qui il ruolo centrale di II, 4. D'altra parte, questo statuto complesso rende ragione dei privilegi dell'attributo pensiero, come vedremo nel rapporto fra spirito e corpo.

D'altra parte infine, il nostro intelletto si esplica in quanto parte integrante dell'intelletto divino (II, 11, cor.; 43, sc.). Infatti, che l'intelletto infinito sia un modo spiega l'adeguatezza del nostro intelletto all'intelletto infinito. Senza dubbio non conosciamo tutto di

Dio; non conosciamo che gli attributi inclusi in ciò che noi stessi siamo. Ma tutto ciò che ne sappiamo è assolutamente adeguato, e un'idea adeguata è in noi tale quale è in Dio. L'idea che abbiamo di Dio medesimo è dunque, per ciò che ne sappiamo, l'idea che Dio ha di se stesso (v, 36). Il carattere assolutamente adeguato della nostra conoscenza non è dunque semplicemente fondato in maniera negativa sulla «svalorizzazione» dell'intelletto infinito, ridotto alla condizione di modo; il fondamento positivo sta nell'univocità degli attributi, che non sono che una sola e medesima forma nella sostanza di cui essi costituiscono l'essenza e nei modi che li implicano; e benché il nostro intelletto e l'intelletto infinito possano essere dei modi, nondimeno comprendono oggettivamente gli attributi corrispondenti quali essi sono formalmente. Per questo l'idea di Dio giocherà nella conoscenza adeguata un ruolo fondamentale, essendo dapprima colta nell'uso che ne facciamo, legato alle nozioni comuni (secondo genere di conoscenza), poi nel suo essere proprio, in quanto ne siamo una parte (terzo genere).

LEGGE. Cfr. Segno, Società.

LIBERTA' L'intero sforzo dell'*Etica* è di rompere il legame tradizionale fra la libertà e la volontà — che la libertà sia concepita come il potere di una volontà di scegliere o anche di creare (libertà d'indifferenza), oppure come potere di regolarsi su un modello e di realizzarlo (libertà illuminata). Dato che si concepisce la libertà di Dio come quella di un tiranno o di un legislatore, la si collega alla contingenza fisica, o anche alla possibilità logica: dunque, si introduce l'incostanza nella potenza di Dio, poiché egli avrebbe potuto creare altra cosa; o peggio ancora l'impotenza, poiché la sua potenza si trova limitata da dei modelli di possibilità. Di più, si dà esistenza a delle astrazioni, come il nulla nella creazione *ex nihilo*, o il Bene e il Meglio nella libertà illuminata (*Etica*, I, 17, sc.; 33, sc. 2). Il principio di Spinoza è che la libertà non è mai proprietà della volontà, «la volontà non può essere chiamata causa libera»: la volontà, finita o infinita, è sempre un modo che è determinato da un'altra causa, quand'anche questa causa fosse la natura di Dio sotto l'attributo pensiero (I, 32). Da un lato, le idee sono esse stesse dei modi, e l'idea di Dio non è che un modo infinito sotto il quale Dio comprende la sua propria natura e tutto ciò che ne segue, senza mai concepire dei possibili; d'altra parte, le volizioni sono dei modi impliciti nelle idee, che si confondono con l'affermazione o la negazione che seguono dall'idea stessa, senza che vi sia nulla di contingente in tali atti (II, 49). Per questo né l'intelletto né la volontà fanno parte della natura o essenza di Dio e non sono cause libere. Essendo la necessità la sola modalità di tutto ciò che è,

deve esser detta libera solamente una causa «che esiste per la sola necessità della propria natura ed è determinata da sé sola ad agire»: così Dio, costituito da un'infinità di attributi e causa di tutte le cose nel medesimo senso in cui è causa di se stesso. Dio è libero poiché tutto deriva necessariamente dalla sua propria essenza, senza che egli concepisca dei possibili né crei dei contingenti. Ciò che definisce la libertà, è un'«interiorità» e un «sé» della necessità. Non si è mai liberi attraverso la propria volontà e ciò su cui essa si regola, ma grazie alla sua essenza e a ciò che ne deriva.

In questo senso, quando possiamo dire che un modo è libero, dal momento che rimanda sempre a qualcos'altro? La libertà è un'illusione fondamentale della coscienza nella misura in cui quest'ultima ignora le cause, immagina del possibile o del contingente e crede nell'azione volontaria dell'anima sul corpo (I, app.; 35, sc.; II, 2, sc., v, pref.). Per il modo, ancor più che per la sostanza, è impossibile legare la libertà alla volontà. In compenso, il modo ha un'essenza, vale a dire un grado di potenza. Quando esso giunge a formare delle idee adeguate, queste idee o sono delle nozioni comuni che esprimono la sua interiore concordanza con altri modi esistenti (secondo genere di conoscenza), oppure l'idea nella sua propria essenza concorda necessariamente dal proprio interno con l'idea di Dio e tutte le altre essenze (terzo genere). Da queste idee adeguate derivano necessariamente degli effetti o sentimenti attivi, secondo che tali idee si esplicano attraverso la propria potenza di modo (II, def. 1 e 2). Allora il modo esistente vien detto libero: così, l'uomo non nasce libero, ma lo diventa o si libera, e il libro iv dell'*Etica* traccia il ritratto di questo uomo libero o forte (IV, 54, ecc.). L'uomo è il più potente dei modi finiti, è libero quando entra in possesso della propria potenza di agire, cioè quando il suo *conatus* è determinato da idee adeguate, da cui derivano degli affetti attivi, i quali si esplicano attraverso la sua propria essenza. La libertà è così sempre legata all'essenza, e a ciò che ne deriva, mai alla volontà e a ciò che la regola.

MENTE E CORPO (PARALLELISMO). La parola *anima* non è mai impiegata nell'*Etica*, salvo che in rare occasioni polemiche. Spinoza vi sostituisce la parola *mens*. E' che *anima*, troppo carica di pregiudizi teologici, non rende ragione: 1) della vera natura della mente, che è quella di essere un'idea, e l'idea di qualche cosa; 2) del vero rapporto con il corpo, che è precisamente l'oggetto di questa idea; 3) della autentica eternità nella sua differenza di natura con la pseudoimmortalità; 4) della composizione pluralista della mente, come idea composta che possiede tante parti quante facoltà.

Il corpo è un modo dell'estensione, la mente un modo del pensiero. Dato che l'individuo ha un'essenza, la sua mente è costituita da ciò

che è primario nel modo del pensiero, vale a dire da un'idea (*Etica*, II, ass. 3 e prop. 11). La mente è dunque l'idea *del corpo* corrispondente. Non che l'idea si definisca per il suo potere rappresentativo; ma l'idea che noi siamo sta al pensiero, e alle altre idee, così come il corpo che noi siamo sta all'estensione e agli altri corpi. Vi è un automatismo del pensiero (*Trattato della riforma*, 85), come un meccanismo del corpo capace di meravigliarci (*Etica*, in, 2, sc.). Ogni cosa è mente e corpo insieme, cosa e idea; è in questo senso che tutti gli individui sono *animata* (II, 13, sc.). Il potere rappresentativo dell'idea non deriva da questa corrispondenza.

La stessa cosa vale per le idee che abbiamo, e non solo per l'idea che siamo. Infatti l'idea che siamo, non l'abbiamo, almeno immediatamente: essa è in Dio in quanto egli è affetto da un'infinità di altre idee (II, 11, cor.). Ciò che abbiamo è l'idea di ciò che *accade* al nostro corpo, l'idea delle affezioni del nostro corpo, ed è solamente attraverso simili idee che noi conosciamo immediatamente il nostro corpo e gli altri, la nostra e le altre menti (II, 12-31). Vi è dunque corrispondenza fra le affezioni del corpo e le idee nella mente, corrispondenza secondo la quale queste idee rappresentano quelle affezioni.

Da dove proviene questo sistema di corrispondenza? E' esclusa ogni azione reale fra il corpo e la mente, dato che dipendono da due attributi differenti, ogni attributo essendo concepito per sé (III, 2, dimostr.; v, pref.). La mente e il corpo, ciò che accade all'una e ciò che accade all'altro rispettivamente, sono dunque autonomi. Nondimeno vi è corrispondenza fra i due, poiché Dio, come sostanza unica avente tutti gli attributi, non produce alcuna cosa senza produrla in ciascun attributo secondo un solo e medesimo ordine (II, 7, sc.). Vi è dunque un solo e medesimo ordine nel pensiero e nell'estensione, un solo e medesimo ordine dei corpi e delle menti. Ma non è questa corrispondenza senza causalità reale, né questa identità d'ordine, a definire l'originalità della dottrina di Spinoza. Dottrine simili infatti, sono ricorrenti nei cartesiani; si può negare la causalità reale fra mente e corpo mantenendo tuttavia una causalità ideale, o occasionale; si può affermare tra i due una corrispondenza ideale, secondo la quale, come vuole la tradizione, una passione dell'anima corrisponde a un'azione del corpo, e inversamente; si può affermare una identità d'ordine fra mente e corpo senza che entrambi godano della medesima «dignità» o perfezione; per esempio, Leibniz crea la parola *parallelismo* per designare il proprio sistema senza causalità reale, in cui le serie del corpo e le serie dell'anima sono invece concepite secondo il modello dell'asintote e della proiezione. Qual è dunque l'elemento di originalità della dottrina spinozista, che cosa fa sì che la parola *parallelismo*, che non è di Spinoza, gli si addica

tuttavia in modo tanto calzante?

Il fatto è che non vi è solamente identità «di ordine» fra i corpi e le menti, i fenomeni del corpo e i fenomeni della mente (*isomorfismo*). Vi è anche l'identità di «connessione» fra le due serie (*isonomia o equivalenza*) cioè eguale dignità, uguaglianza in linea di principio fra estensione e pensiero, e ciò che accade nell'una e nell'altro: in virtù della critica spinozista di ogni eminenza, di ogni trascendenza ed equivocità, nessun attributo è superiore all'altro, nessuno è riservato al creatore, nessuno è restituito alle creature e alla loro imperfezione. Non solo dunque la serie del corpo e la serie della mente presentano il medesimo ordine, ma anche il medesimo concatenamento secondo principi uguali. Infine vi è identità di essere (*isologia*), quando la medesima cosa, la medesima modificazione vengono prodotte nell'attributo pensiero nel modo di una mente, nell'attributo estensione nel modo di un corpo. La conseguenza pratica è immediata: contrariamente alla visione morale tradizionale, tutto ciò che è azione nel corpo è altresì azione nell'anima, tutto ciò che è passione nell'anima è altresì passione nel corpo (III, 2, sc.: «L'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo è per natura simultaneo all'ordine delle azioni e delle passioni della mente»).

Occorre sottolineare che il parallelismo fra la mente e il corpo è il caso fondamentale di un *parallelismo epistemologico* in generale, fra l'idea e il suo oggetto. Per questo Spinoza invoca l'assioma secondo il quale la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa, non meno di quanto l'effetto stesso implichi la causa (I, ass. 4; II, 7, dim.). Più precisamente, si dimostra che a ogni idea corrisponde qualche cosa (poiché nessuna cosa potrebbe essere conosciuta senza una causa che la faccia essere) e si dimostra che a ogni cosa corrisponde un'idea (poiché Dio forma una idea della sua essenza e di tutto ciò che ne deriva). Ma questo parallelismo fra un'idea e il suo oggetto implica solamente la corrispondenza, l'equivalenza e l'identità fra un modo del pensiero e un altro modo preso in un solo attributo ben determinato (nel nostro caso l'estensione come solo altro attributo che conosciamo: così la mente è l'idea del corpo e di nient'altro). Ora, il seguito della dimostrazione del parallelismo (II, 7, sc.) si eleva invece a un *parallelismo ontologico*: fra i modi in tutti gli attributi, modi che non differiscono che per l'attributo. Secondo il primo tipo di parallelismo, una idea del pensiero e il suo oggetto in un certo attributo formano un medesimo «individuo» (II, 21, sc.); in base al secondo parallelismo, i modi in tutti gli attributi formano una medesima modificazione. Lo scarto tra i due parallelismi è sottolineato da Tschirnaus (lettera LXV): quando un solo modo in ciascun attributo esprime la modificazione sostanziale, vi sono nel pensiero più modi o idee di cui l'uno esprime il modo corrispondente dell'attributo A, l'altro il modo corrispondente

dell'attributo B... «Perché la mente che rappresenta una certa modificazione espressa non solo nell'estensione, ma con infiniti altri modi, percepisce soltanto quella modificazione espressa nell'estensione, ossia il corpo umano, e nessun'altra espressione attraverso altri attributi?».

Questa *moltiplicazione* delle idee è un privilegio in estensione. Ma questo non è il solo privilegio dell'attributo pensiero. Un secondo privilegio, in *ripetizione*, consiste nel *raddoppiamento* dell'idea che costituisce la coscienza: l'idea che rappresenta un oggetto a se stessa, un essere formale nell'attributo pensiero, è dunque oggetto di un'altra idea che la rappresenta, e così via all'infinito. Infine, un terzo privilegio, in *comprensione*, consiste nella potenza che l'idea ha di rappresentare la sostanza stessa e i suoi attributi, benché essa non sia che un modo di questa sostanza sotto l'attributo pensiero.

Questi privilegi dell'attributo pensiero si fondano sullo statuto complesso dell'idea di Dio o intelletto infinito. Infatti, l'idea di Dio comprende oggettivamente la sostanza e gli attributi, ma deve essere formata come un modo nell'attributo pensiero. Quindi, devono essere formate altrettante idee quanti attributi formalmente distinti. E ogni idea, nel suo essere formale proprio, deve essere a sua volta oggettivamente compresa con un'altra idea. Ma questi privilegi non rompono affatto il parallelismo, ne sono anzi parte integrante. Infatti, il parallelismo ontologico (una modificazione per tutti i modi che differiscono per l'attributo), si fonda sull'eguaglianza di tutti gli attributi fra loro come forme di essenza e forze di resistenza (ivi compreso il pensiero). Il parallelismo epistemologico si fonda su tutt'altra eguaglianza, quella di due facoltà, la facoltà formale di esistere (condizionata da tutti gli attributi) e la facoltà oggettiva di pensare (condizionata dal solo attributo pensiero). E ciò che fonda il passaggio dal parallelismo epistemologico al parallelismo ontologico, è di nuovo l'idea di Dio, poiché essa sola autorizza il trasferimento dell'unità della sostanza ai modi (II, 4). La formula finale del parallelismo è dunque: una medesima *modificazione* è espressa da un modo in ogni attributo, dato che ogni modo forma un *individuo* con l'idea che lo rappresenta nell'attributo pensiero.

Non si confonderanno i privilegi reali dell'attributo pensiero nel parallelismo, con le apparenti spaccature. Queste sono di due generi: 1) nel caso del modo esistente, la maniera in cui il corpo è preso a modello principale per lo studio della mente (II, 13, sc.; III, 2, sc.); 2) nel caso dell'essenza del modo, la maniera in cui la mente è presa a modello esclusivo, al punto da esser detta «senza relazione con il corpo» (v, 20, sc.). Innanzitutto va sottolineato che, essendo la mente un'idea assai composta (II, 15), queste rotture non riguardano affatto le parti in sé: il modello del corpo vale per la mente in quanto idea

che include il corpo esistente, dunque per le parti periture della mente che si radunano sotto il nome di immaginazione (v, 20, sc., 21, 39, 40), cioè per le idee di affezioni che abbiamo. Il modello della mente pura vale, al contrario, per la mente come idea che esprime l'essenza del corpo, dunque per la parte eterna della mente denominata intelletto, cioè per quell'idea che noi siamo, considerata nel suo rapporto interno con l'idea di Dio e con le idee delle altre cose. Così intese, tali rotture non sono che apparenti. Infatti, nel primo caso non si tratta affatto di privilegiare il corpo sulla mente: si tratta di acquisire una conoscenza delle facoltà del corpo per scoprire parallelamente le facoltà della mente che sfuggono alla coscienza. Invece di limitarsi a invocare la coscienza per concludere prematuramente a un preteso potere dell'«anima» sul corpo, si procederà a un confronto fra le facoltà che dobbiamo scoprire nel corpo oltre a quelle che conosciamo, e in seguito nella mente, oltre a quelle di cui abbiamo coscienza (II, 13, sc.). Nemmeno nel secondo caso si tratta di fornire alla mente un privilegio sul corpo: vi è un'essenza singolare di un certo corpo, non meno che della mente (v, 22). Questa essenza, è vero, non appare se non in quanto espressa dall'idea che costituisce l'essenza della mente (idea che noi siamo). Ma non vi è qui alcun idealismo; Spinoza vuole solo ricordare, conforme all'assioma del parallelismo epistemologico, che le essenze dei modi hanno una causa secondo la quale devono esser concepite: vi è dunque un'idea che esprime l'essenza del corpo e possiamo concepirla attraverso la sua causa (v, 22 e 30).

METODO. 1) Non serve per conoscere qualche cosa, ma per farci comprendere la nostra potenza di conoscere. Si tratta dunque di un prendere coscienza di questa potenza: conoscenza riflessiva o idea dell'idea. Ma, dato che l'idea dell'idea vale ciò che vale la prima idea, la presa di coscienza presuppone che noi si abbia innanzitutto un'idea vera qualunque. Poco importa quale: potrebbe essere anche un'idea che implica una finzione, come quella di un ente geometrico. Essa ci farà comprendere tanto meglio la nostra potenza di conoscere, senza riferimento ad alcun oggetto reale. E' così che il metodo prende a prestito il suo punto di partenza dalla geometria. Nel *Trattato sulla riforma*, come abbiamo visto per la teoria dell'astrazione, si parte dunque da un'idea geometrica, benché essa sia impregnata di finzione e non rappresenti nulla nella Natura. Nell'*Etica* la teoria delle nozioni comuni rende possibile una assegnazione ancor più rigorosa del punto di partenza: si parte da sostanze, ciascuna qualificata da un attributo, utilizzate come nozioni comuni, analoghe a degli enti geometrici, ma non fittizie. In ogni modo, l'idea vera presa come punto di partenza si riflette in un'idea dell'idea che ci fa comprendere la nostra potenza di

conoscere. E' l'aspetto formale del metodo.

2) Ma, riferita alla nostra potenza di conoscere, l'idea vera svela contemporaneamente il proprio contenuto interno, che non è rappresentativo. Nello stesso momento in cui essa si esplica formalmente attraverso la nostra potenza di conoscere, essa esprime materialmente la sua propria causa (sia questa causa una causa formale in quanto causa di sé, o una causa efficiente). L'idea vera, in quanto esprime la propria causa, diviene un'idea adeguata e ci offre una definizione genetica. Così, nel *Trattato sulla riforma*, l'ente geometrico è soggetto a una *definizione causale o genetica* da cui derivano tutte in una volta le sue proprietà; e, nell'*Etica*, si passa dalle idee di sostanze, ciascuna qualificata da un attributo, all'idea della sostanza unica avente tutti gli attributi (I, 9 e 10), in quanto causa di sé (I, 11) e da cui derivano tutte le proprietà (I, 16). L'andamento è dunque regressivo, poiché va dalla conoscenza della cosa alla conoscenza della causa. Ma è anche sintetico, perché non ci si contenta di determinare una proprietà della causa in funzione di una proprietà nota dell'effetto, ma ci si eleva a una essenza in quanto ragione genetica di tutte le proprietà conoscibili. Il metodo non parte affatto dall'idea di Dio; ma vi arriva, e vi arriva «il più rapidamente possibile», sotto questo secondo aspetto. Infatti, si giunge all'idea di Dio sia in quanto è la causa stessa, essendo causa di sé (nel caso dell'*Etica*), sia in quanto è ciò che determina la causa a produrre il suo effetto (nel caso del *Trattato sulla riforma*).

3) Appena si giunge all'idea di Dio, tutto cambia. Dal punto di vista del *Trattato sulla riforma* stesso, infatti, tutte le idee fittizie sono a quel punto schivate, e ciò che ancora era regressivo nel metodo sintetico lascia il posto a una deduzione progressiva in cui tutte le idee si concatenano le une le altre a partire dall'idea di Dio. Dal punto di vista dell'*Etica*, l'idea di Dio è profondamente legata alle nozioni comuni, a un uso della nozione comune, pur non essendo essa stessa una nozione comune: essa ci permette di evitare ogni generalizzazione, e ci fa passare dall'idea di Dio alle essenze delle cose in quanto esseri reali singolari. Questa concatenazione di idee non deriva dal loro ordine rappresentativo, o dall'ordine che esse rappresentano; al contrario, tali idee non rappresentano le cose quali sono perché si concatenano secondo un loro ordine proprio e autonomo. Il terzo aspetto del metodo, sintetico progressivo, riunisce gli altri due, l'aspetto formale riflessivo e l'aspetto materiale espressivo: le idee si concatenano le une alle altre a partire dall'idea di Dio, in quanto esse esprimono la loro propria causa e si esplicano attraverso la nostra potenza di comprendere. E' il motivo per cui la mente è detta «una sorta di automa spirituale», dal momento che è nello sviluppare l'ordine autonomo delle proprie idee che essa

sviluppa l'ordine delle cose rappresentate (*Trattato sulla riforma*, 85).

Il metodo geometrico, quale Spinoza lo concepisce, è perfettamente adeguato ai primi due aspetti del metodo: nel *Trattato sulla riforma*, in virtù del carattere speciale della finzione negli enti geometrici e della loro idoneità a ricevere una definizione genetica; nell'*Etica*, in virtù della profonda affinità delle nozioni comuni con gli enti geometrici stessi. E l'*Etica* riconosce esplicitamente che tutto il suo metodo, dall'inizio fino a v, 21, procede geometricamente in quanto fondato sul secondo genere di conoscenza, vale a dire sulle nozioni comuni (cfr. v, 36, sc.). Ma il problema è: che accade in un terzo momento, quando cessiamo di utilizzare l'idea di Dio come una nozione comune, quando si va dall'essenza di Dio alle essenze singolari di esseri reali, vale a dire quando abbiamo accesso al terzo genere di conoscenza? Il vero problema della portata del metodo geometrico non è posto semplicemente dalla differenza fra gli enti geometrici e gli enti reali, ma dalla differenza, a livello di enti reali, fra la conoscenza del secondo genere e quella del terzo genere. Ora, i due celebri testi che assimilano le dimostrazioni agli «occhi della mente» valgono appunto per il terzo genere, e in un campo di esperienza e di visione in cui le nozioni comuni sono oltrepassate (*Trattato teologico-politico*, cap.13, ed *Etica*, v, 23, sc.). Bisogna dunque concluderne che il metodo generale di Spinoza non assegna al procedimento geometrico solo un valore propedeutico, ma, alla fine del suo movimento, e attraverso la sua interpretazione formale e materiale originale, trasmette al metodo geometrico la forza di uscire dai suoi limiti ordinari, poiché lo affranca dalle finzioni come dalle generalizzazioni a esso collegate nel suo impiego ristretto (lettera LXXXIII, a Tschirnaus).

MODO. «Le affezioni di una sostanza, ossia ciò, che è in altro, per cui anche viene concepito» (*Etica*, I def. 5). Costituisce il secondo termine dell'alternativa di ciò che è: essere in sé (sostanza), essere in altro (I, ass. 1).

Uno dei punti essenziali dello spinozismo consiste nell'identificazione del rapporto ontologico sostanza-modi con il rapporto epistemologico essenza-proprietà e il rapporto fisico causa-effetto. Il fatto è che il rapporto causa-effetto non è separabile da un'immanenza in base alla quale la causa resta in sé per produrre. Inversamente, il rapporto essenza-proprietà non è separabile da un dinamismo per cui le proprietà procedono all'infinito, non possono venire dedotte dall'intelletto che *esplica* la sostanza, senza essere prodotte dalla sostanza che *si esplica* o si esprime nell'intelletto, e infine godono di una essenza propria distinta da quella da cui le si deduce. I due aspetti si riuniscono in questo, che i modi differiscono dalla sostanza in esistenza e in essenza, e tuttavia sono prodotti in

quegli stessi attributi che costituiscono l'essenza della sostanza. Dio produce «una infinità di cose in una infinità di modi» (*Etica*, I, 16): ciò significa che gli effetti sono sì delle cose, vale a dire degli esseri reali dotati di una essenza e di una esistenza proprie, ma che non esistono e non sono fuori dagli attributi nei quali vengono prodotti. Così, vi è una univocità dell'Essere (attributi), benché ciò che è (ciò di cui l'Essere si predica) non sia affatto identico (sostanza o modi).

Spinoza non cessa di segnalare l'irriducibilità dei modi a semplici enti fittizi o di ragione. Vi è una specificità dei modi che esige dei principi originari (per esempio, l'unità del diverso nel modo, lettera XXXII a Oldenburg). E la specificità del modo si basa meno sulla sua finitezza che sul tipo di infinito che gli spetta.

Il *modo infinito immediato* (intelletto infinito per il pensiero, quiete e moto per l'estensione) è infinito per via della sua causa, e non per natura. Questo infinito comprende una infinità di parti attuali inseparabili le une dalle altre (per esempio, le idee di essenze in quanto parti dell'idea di Dio, o gli intelletti in quanto parti dell'intelletto infinito; le essenze dei corpi in quanto forze elementari). Il *modo infinito mediato* è, per l'estensione, la *facies totius universi*, cioè l'insieme di tutti i rapporti di moto e di quiete che regolano di volta in volta le determinazioni dei modi in quanto esistenti; mentre evidentemente, per il pensiero, il modo infinito mediato è costituito dai rapporti ideali che regolano le determinazioni delle idee in quanto idee dei modi esistenti. Così, un modo finito non è affatto separabile: 1) per via della propria essenza, dall'infinità delle altre essenze che concordano tutte insieme nel modo infinito immediato; 2) per via della sua esistenza, dall'infinità degli altri modi esistenti che ne sono causa secondo differenti rapporti implicati nel modo infinito mediato; 3) infine, dall'infinità di parti estensive che ogni modo esistente possiede attualmente sotto il proprio rapporto.

MORTE. Cfr. Buono-cattivo, Durata, Esistenza, Negazione, Potenza.

NATURA. La Natura detta naturante (in quanto sostanza e causa) e la Natura detta naturata (in quanto effetto e modo) sono vincolate dai legami di una reciproca immanenza: da una parte la causa resta in sé per produrre; dall'altra parte, l'effetto o il prodotto resta nella causa (*Etica*, I, 29). Questa duplice condizione permette di parlare della Natura in generale, senza altra specificazione. Il Naturalismo è qui ciò che deve soddisfare alle tre forme dell'univocità: l'univocità degli attributi, in cui gli attributi, sotto la medesima forma, costituiscono l'essenza di Dio in quanto Natura naturante e contengono le essenze dei modi in quanto Natura naturata; l'univocità della causa, in cui la causa di tutte le cose si predica di Dio in quanto genesi della natura

naturata, nello stesso senso che causa di sé, in quanto genealogia della natura naturante; l'univocità della modalità, in cui il necessario qualifica tanto l'ordine della natura naturata che l'organizzazione della natura naturante.

Quanto all'idea di un ordine della Natura naturata, si devono distinguere diversi sensi: 1) la corrispondenza delle cose nei differenti attributi; 2) il concatenamento delle cose in ciascun attributo (modo infinito immediato, modo infinito mediato, modo finito); 3) la concordanza interna di tutte le essenze dei modi le une con le altre, in quanto parti della potenza divina; 4) la composizione dei rapporti che caratterizzano i modi esistenti secondo la loro essenza, composizione che si attua secondo delle leggi eterne (un modo esistente sotto il suo rapporto si compone con certi altri, al contrario il suo rapporto può venir decomposto da altri: è dunque ancora un ordine interno, ma di concordanza e di discordanza fra esistenze, *Etica*, II, 29, sc.; v, 18, sc.); 5) gli incontri esteriori fra i modi esistenti, che hanno sempre luogo di volta in volta, indipendentemente dall'ordine di composizione dei rapporti (si tratta questa volta di un ordine estrinseco, che è quello dell'inadeguato: ordine degli incontri, «ordine comune della Natura», che è detto «fortuito», dato che non segue l'ordine razionale dei rapporti che si compongono, ma che è nondimeno necessario, dato che obbedisce alle leggi di un determinismo esterno operante caso per caso; cfr. II, 29, cor. e II, 36, secondo cui vi è un ordine dell'inadeguato).

NECESSARIO. Il Necessario è la sola modalità di ciò che è: tutto ciò che è, è necessario, o per sé, o per la sua causa. La necessità è dunque la terza figura dell'univoco (univocità della modalità, dopo l'univocità degli attributi e l'univocità della causa).

Ciò che è necessario è: 1) l'esistenza della sostanza in tanto in quanto è inclusa dalla sua essenza; 2) la produzione, attraverso la sostanza, di un'infinità di modi, in quanto «causa di tutte le cose» si dice nel medesimo senso che causa di sé; 3) i modi infiniti, in quanto essi sono prodotti dall'attributo preso nella sua natura assoluta o modificato in una modificazione infinita (essi sono necessari in virtù della loro causa); 4) le essenze dei modi finiti, che concordano tutte insieme e formano l'infinità attuale delle parti costitutive del modo infinito mediato (necessità di rapporto); 5) e 6) gli incontri puramente estrinseci fra i modi esistenti, o meglio fra le parti estensive che appartengono loro sotto i rapporti precedenti, e le determinazioni che ne derivano per ciascuno, nascita, morte, affezioni (necessità caso per caso).

Le categorie del possibile e del contingente sono delle illusioni, ma delle illusioni fondate nell'organizzazione del modo esistente finito.

Infatti l'essenza del modo non ne determina affatto l'esistenza: se dunque consideriamo la sola essenza del modo, la sua esistenza non è né affermata né esclusa, e il modo è afferrato come contingente (*Etica*, IV, def. 3). E anche se consideriamo le cause o determinazioni estrinseche che fanno esistere il modo (cfr. 6), le cogliamo solamente come possibili, dato che non possiamo sapere se tali determinazioni sono esse stesse determinate ad agire. Resta il fatto che l'esistenza è necessariamente determinata, tanto dal punto di vista dei rapporti in quanto verità eterne o leggi, quanto da quello delle determinazioni estrinseche o cause particolari (5 e 6): contingenza e possibilità non esprimono dunque che la nostra ignoranza. La critica di Spinoza tocca due vertici culminanti: non vi è alcun possibile nella Natura, cioè le essenze dei modi non esistenti non sono dei modelli o delle possibilità in un intelletto divino legislatore; non vi è nulla di contingente nella Natura, cioè le esistenze non sono prodotte dall'atto di una volontà divina che, come quella di un principe, avrebbe potuto scegliere un altro mondo e delle altre leggi.

NEGAZIONE. La teoria spinozista della negazione (la sua eliminazione radicale, il suo statuto di astrazione e di finzione) si basa sulla differenza fra la *distinzione*, sempre positiva, e la *determinazione* negativa: ogni determinazione è negazione (lettera I, a Jelles).

1) Gli attributi sono realmente distinti, vale a dire che la natura di ciascuno va concepita senza che nulla si riferisca all'altro. Ciascuno è infinito nel suo genere, o nella sua natura, né può essere limitato o determinato da qualche cosa della medesima natura. Si eviterà comunque di dire che gli attributi si definiscono per opposizione gli uni agli altri: la logica della distinzione reale definisce ogni natura in se stessa, attraverso la sua essenza positiva indipendente. Ogni natura è positiva, dunque illimitata e indeterminata nel suo genere, in maniera tale che essa esiste necessariamente (lettera XXXVI a Hudde). *Alla positività come essenza infinita corrisponde l'affermazione come esistenza necessaria* (*Etica*, I, 7 e 8). Questo perché tutti gli attributi realmente distinti, proprio in virtù della loro distinzione senza opposizione, si predicano ad un tempo di una sola e medesima sostanza di cui esprimono sia l'essenza sia l'esistenza (I, 10, sc. 1 e 19). Gli attributi sono sia le forme positive dell'essenza della sostanza, sia le forze affermative della sua esistenza. La logica della distinzione reale è una logica delle positività coesenziali e delle affermazioni coesistenti.

2) In compenso, il finito è davvero limitato e determinato: limitato nella sua natura, da altre cose della stessa natura; determinato nella sua esistenza da qualche cosa che ne nega l'esistenza in un certo luogo o in un dato momento. L'espressione spinozista *modo certo et*

determinato significa appunto: secondo un modo limitato e determinato. Il modo esistente finito è limitato nella sua essenza in quanto determinato nella sua esistenza. La limitazione concerne l'essenza, e la determinazione l'esistenza: le due figure del negativo. Ma tutto ciò non è vero che astrattamente, cioè quando si considera il modo in se stesso separato dalla causa che lo fa essere in essenza e in esistenza.

L'essenza del modo è infatti un grado di potenza. Questo grado in se stesso non significa affatto un limite o un confine, un'opposizione con gli altri gradi, ma una distinzione positiva intrinseca tale che tutte le essenze o gradi convengono insieme e formano un insieme infinito in virtù della loro causa comune. Quanto al modo esistente, è vero che è determinato a esistere e ad agire, che si oppone ad altri modi, e che passa a delle perfezioni più o meno grandi. Ma: 1) dire che è determinato a esistere, significa dire che un'infinità di parti sono determinate dal di fuori a entrare sotto il rapporto che caratterizza la sua essenza; queste parti estrinseche appartengono allora alla sua essenza ma non la costituiscono affatto; non manca nulla a tale essenza quando il modo non esiste ancora o quando esso non esiste più (IV, fine della pref.). E in quanto esiste, esso afferma la sua esistenza attraverso tutte le sue parti: la sua esistenza è dunque un nuovo tipo di distinzione, distinzione estrinseca attraverso la quale l'essenza si afferma nella durata (III, 7); 2) il modo esistente si oppone ad altri modi che minacciano di distruggere le sue parti, ed è affetto da altri modi, nocivi o utili. E, a seconda delle affezioni delle sue parti, esso aumenta la sua potenza di agire o passa a una perfezione maggiore (gioia e tristezza). Ma, in un determinato istante, ha tanta perfezione, o potenza di agire, quanta ne può avere in funzione delle affezioni che prova. Al punto che la sua esistenza non cessa di essere una affermazione, che varia solamente secondo le sue affezioni qualificate (che includono sempre qualcosa di positivo): il modo esistente afferma sempre una forza di esistere (*vis existendi*, def. generale degli affetti).

L'esistenza dei modi è un sistema di affermazioni variabile, e l'essenza dei modi un sistema di positività multiple. Il principio spinozista è che la negazione non è nulla, perché a nessuna cosa, quale che sia, non manca mai nulla. La negazione è un ente di ragione, o piuttosto di comparazione, che deriva dal fatto che noi raggruppiamo ogni sorta di esseri distinti in un concetto astratto per riferirli a un medesimo ideale fittizio in nome del quale diciamo che gli uni o gli altri sono privi della perfezione di questo ideale (lettera xix, a Blyenbergh). Sarebbe lo stesso dire che la pietra non è un uomo, o che un cane non è un cavallo, che un cerchio non è una sfera. Nessuna natura è priva di ciò che costituisce un'altra natura o di ciò

che appartiene a un'altra natura. Così, un attributo non è privo della natura di un altro attributo, essendo tanto perfetto quanto può esserlo in funzione di ciò che costituisce la sua essenza; e anche un modo esistente, paragonato a sé medesimo in quanto sta passando a una minor perfezione (per esempio, divenir cieco, o divenir triste e astioso) è sempre tanto perfetto quanto può esserlo in funzione delle affezioni che appartengono attualmente alla sua essenza. Il paragone con se stesso non è più fondato che quello con qualche altra cosa (lettera xxi, a Blyenbergh). In altre parole, ogni privazione è negazione, e la negazione è nulla. Per eliminare il negativo, è sufficiente reintegrare ogni cosa nel tipo di infinito che le corrisponde (è falso che l'infinito come tale non sia suscettibile di distinzioni).

La tesi secondo cui la negazione non è nulla (non avendo il nulla alcuna proprietà), è scontata nella filosofia cosiddetta prekantiana. Ma Spinoza le fornisce un senso profondamente originale, e la rinnova completamente nel ritorcerla contro l'ipotesi della creazione, e nel mostrare come il niente o nulla non è mai incluso nella natura di alcunché. «Dire che la natura esigerebbe la limitazione [...], è come non dire nulla, dato che la natura di una cosa non può esigere nulla fintanto che non è» (*Breve trattato*, I, cap. 2, 5, n. 2). Praticamente, l'eliminazione del negativo passa attraverso la critica radicale di tutte le passioni a base di tristezza.

NOZIONI COMUNI. Le nozioni comuni (*Etica*, II, 37-40) non sono definite così in quanto esse sono comuni a tutte le menti, ma innanzitutto perché esse rappresentano qualche cosa di comune ai corpi: sia a tutti i corpi (estensione, quiete e moto), sia a certi corpi (due almeno, il mio e un altro). In questo senso, le nozioni comuni non sono per nulla delle idee *astratte* ma delle idee *generali* (esse non costituiscono l'essenza di alcuna cosa singola, II, 37); e, secondo la loro estensione, secondo che si applichino a tutti i corpi o solo ad alcuni, esse sono *più o meno generali* (*Trattato teologico-politico*, cap. 7).

Ogni corpo esistente si caratterizza per un certo rapporto di moto e di quiete. Quando i rapporti corrispondenti a due corpi si compongono, i due corpi formano un insieme di potenza superiore, un tutto presente nelle sue parti (così il chilo e la linfa in quanto parti del sangue, cfr. lettera XXXII, a Oldenburg). In breve, la nozione comune è la rappresentazione di una composizione fra due o più corpi, e di una unità di questa composizione. Il suo senso è biologico più che matematico; essa esprime i rapporti di concordanza o di composizione dei corpi esistenti. E' solo in secondo luogo che tali nozioni sono comuni alle menti; e comunque, anche in quel caso, sono più o meno comuni, poiché esse non sono comuni che alle menti i cui corpi sono coinvolti dalla composizione e dall'unità di composizione considerate.

Tutti i corpi, anche quelli che non concordano tra di loro (per esempio, un veleno e il corpo avvelenato), hanno qualcosa di comune: estensione, moto e quiete. E' che tutti si compongono dal punto di vista del modo infinito mediato. Ma non è mai *attraverso* quello che essi hanno in comune, che discordano (IV, 30). Resta il fatto che, considerando le nozioni comuni più generali, si vede dall'interno dove cessa una concordanza, dove ha inizio una discordanza, a quale livello si formano le «differenze e opposizioni» (II, 29, sc.).

Le nozioni comuni sono necessariamente idee adeguate: in effetti, rappresentano una unità di composizione, sono nella parte come nel tutto e non possono essere concepite

che adeguatamente (II, 38 e 39). Ma il problema è sapere come possiamo arrivare a *formarle*. Da questo punto di vista, la maggiore o minore generalità della nozione comune acquista tutta la sua importanza. A più riprese, infatti, Spinoza sembra dire che si passa dalle nozioni più generali alle meno generali (*Trattato teologico-politico*, cap. 7; *Etica*, II, 38 e 39). Ma si tratta, in quel caso, di un ordine di applicazione, in cui partiamo dalle nozioni più generali per comprendere dall'interno la comparsa delle discordanze a dei livelli meno generali. Le nozioni comuni sono dunque, qui, supposte date. Tutt'altro è il loro ordine di formazione. Infatti, quando incontriamo un corpo che conviene con il nostro, proviamo un affetto o sentimento di gioia-passione, pur senza conoscere adeguatamente ciò che esso ha di comune con il nostro. La tristezza, che nasce dall'incontro con un corpo che non concorda con il nostro, non potrà mai indurci a formare una nozione comune; ma la gioia-passione, in quanto accrescimento della potenza di agire e di comprendere, ci induce a farlo: essa è causa occasionale della nozione comune. Ecco perché la Ragione viene definita in due modi, che mostrano che l'uomo non *nasce* razionale, ma mostrano come lo diviene: 1) uno sforzo per selezionare e organizzare gli incontri buoni, cioè gli incontri dei modi che si compongono con noi e ci ispirano passioni gioiose (sentimenti che *convengono* con la ragione); 2) la percezione e comprensione delle nozioni comuni, cioè dei rapporti che entrano in questa composizione, da cui si deducono altri rapporti (ragionamento) e a partire dai quali si provano nuovi sentimenti, questa volta attivi (sentimenti che *nascono* dalla ragione).

E' all'inizio del libro v che Spinoza espone l'ordine di formazione o la genesi delle nozioni comuni, in opposizione al libro II che si atteneva all'ordine di applicazione logica: 1) «Per tutto il tempo che *non siamo* dominati da affetti che sono contrari alla nostra natura...», affetti di tristezza, per tutto quel tempo abbiamo il potere di formare delle nozioni comuni (cfr. v, 10, che invoca esplicitamente le nozioni comuni così come le proposizioni precedenti). *Le prime nozioni comuni*

sono dunque le meno generali, quelle che rappresentano qualche cosa di comune fra il mio corpo e un altro che determina in me affezioni di gioia-passione; 2) da queste nozioni comuni derivano a loro volta degli affetti di gioia, che non sono più passioni, ma gioie attive che giungono, da una parte, a superare le precedenti passioni, dall'altra, a sostituirsi a esse; 3) queste nozioni comuni iniziali e gli affetti attivi che ne dipendono ci danno la forza di formare delle nozioni comuni più generali, esprimenti ciò che vi è di comune *persino* fra il nostro corpo e i corpi che non si concordano con esso, che lo contrastano o lo affettano di tristezza; 4) e da queste nuove nozioni comuni derivano dei nuovi affetti di gioia attiva che vanno a superare le tristezze e a rimpiazzare le passioni nate dalla tristezza.

L'importanza della teoria delle nozioni comuni va valutata da diversi punti di vista: 1) questa teoria non appare prima dell'*Etica*; essa trasforma tutta la concezione spinozista della Ragione, e fissa lo statuto del secondo genere di conoscenza; 2) essa risponde alla domanda fondamentale: come arriviamo a formare delle idee adeguate, e in che ordine, dato che le condizioni naturali della nostra percezione ci condannano a non avere altro che idee inadeguate?

3) essa implica una profonda revisione dello spinozismo: se il *Trattato sulla riforma* non si elevava all'adeguatezza che a partire da idee geometriche ancora impregnate di finzione, le nozioni comuni formano una matematica del reale o del concreto grazie a cui il metodo geometrico è affrancato dalle finzioni e astrazioni che ne limitavano l'esercizio; 4) il fatto è che le nozioni comuni sono delle generalità, nel senso che non riguardano che i modi esistenti senza costituire nulla della loro essenza singolare (II, 37). Ma esse non sono per nulla fittizie o astratte: esse rappresentano la composizione dei rapporti reali fra modi o individui esistenti. Laddove la geometria non coglie che dei rapporti *in abstracto*, le nozioni comuni ce li fanno cogliere tali quali sono, cioè quali sono incarnati negli esseri viventi, con i termini variabili e concreti fra i quali essi si stabiliscono. E' in questo senso che le nozioni comuni sono più biologiche che matematiche, e formano una geometria naturale che ci fa comprendere l'unità di composizione della Natura intera e i modi di variazione di questa unità.

Lo statuto centrale delle nozioni comuni è anche indicato dall'espressione «secondo genere di conoscenza», fra il primo e il terzo. Ma in due modi assai differenti, non simmetrici. Il rapporto del secondo con il terzo genere appare nella seguente forma: dal momento che vi sono delle idee adeguate, cioè delle idee che sono in noi così come sono in Dio (II, 38 e 39), le nozioni comuni ci danno necessariamente l'idea di Dio (II, 45, 46 e 47). L'idea di Dio può anche assumere il valore di nozione comune generalissima, poiché essa

esprime quanto vi è in comune fra tutti i modi esistenti, cioè il fatto che essi sono in Dio e sono prodotti da Dio (II, 45, sc.; e soprattutto v, 36, sc., che riconosce che tutta l'*Etica* è scritta dal punto di vista delle nozioni comuni, fino alle proposizioni del libro v concernenti il terzo genere). In quanto funge da nozione comune, l'idea di Dio è anche l'oggetto di un sentimento e di una religione proprie del secondo genere (v, 14-20). Resta il fatto che l'idea di Dio non è *in se stessa* una nozione comune, e che Spinoza la distingue esplicitamente dalle nozioni comuni (II, 47 sc.): appunto perché essa comprende l'essenza di Dio, e non svolge funzione di nozione comune che in rapporto alla composizione dei modi esistenti. Quando dunque le nozioni comuni ci conducono necessariamente all'idea di Dio, ci portano a un punto in cui tutto vacilla, e in cui il terzo genere ci svela la correlazione dell'essenza di Dio e delle essenze singolari degli esseri reali, con un nuovo senso dell'idea di Dio e dei nuovi sentimenti costitutivi di questo terzo genere (v, 21-37). Non vi è dunque frattura tra il secondo e il terzo genere, ma passaggio da un versante all'altro dell'idea di Dio (v, 28): superiamo la Ragione in quanto facoltà delle nozioni comuni o sistema delle verità eterne concernenti l'esistenza, entriamo *nell'intelletto intuitivo* come sistema delle verità d'essenza (a volte detto coscienza, poiché è solo là che le idee si raddoppiano o si riflettono in noi quali sono in Dio, facendoci sperimentare che siamo eterni).

Quanto al secondo genere, il suo rapporto con il primo, malgrado la frattura, si presenta così: in quanto si applicano esclusivamente ai corpi esistenti, le nozioni comuni riguardano delle cose che possono essere immaginate (è lo stesso motivo per cui l'idea di Dio non è essa stessa una nozione comune, II, 47, sc.). Esse rappresentano infatti delle composizioni di rapporti. Ora, questi rapporti caratterizzano i corpi in quanto concordano gli uni con gli altri, in quanto formano degli insiemi e si affettano gli uni gli altri, ciascuno lasciando nell'altro delle «immagini», le idee corrispondenti essendo delle immaginazioni. Senza dubbio le nozioni comuni non sono affatto immagini o immaginazioni, poiché esse si elevano a una comprensione interna delle ragioni della concordanza (II, 29, sc.). Ma le nozioni comuni hanno con l'immaginazione una doppia relazione. Da una parte, una relazione estrinseca: perché l'immaginazione o l'idea d'affezione del corpo non è affatto un'idea adeguata, ma, quando essa esprime l'effetto su di noi di un corpo che concorda con il nostro, essa rende possibile la formazione della nozione comune che comprende dall'interno e adeguatamente la concordanza. D'altra parte, una relazione intrinseca: perché l'immaginazione coglie come effetti esteriori dei corpi gli uni verso gli altri ciò che la nozione comune spiega in base a rapporti interni costitutivi; vi è dunque un'armonia necessariamente fondata fra i caratteri dell'immaginazione e quelli

della nozione comune, che fa sì che questa si basi sulle proprietà di quella (v, 5-9).

NUMERO. Cfr. Astrazioni.

OBBEDIRE. Cfr. Segno, Società.

ORDINE. Cfr. Natura.

PASSIONE. Cfr. Affezioni.

PENSIERO. Cfr. Mente, Idea, Metodo, Potenza.

POSSIBILE. Cfr. Intelletto, Necessario.

POTENZA. Uno dei punti fondamentali dell'*Etica* consiste nel negare ogni potere (*potestas*) di Dio analogo a quello di un tiranno, o anche di un principe illuminato. E' che Dio non è affatto volontà, anche se questa volontà fosse illuminata da un intelletto legislatore. Dio non concepisce dei possibili nel suo intelletto, che realizzerebbe con la sua volontà. L'intelletto divino non è che un modo attraverso il quale Dio non comprende altra cosa che la sua propria essenza e ciò che ne segue, la sua volontà non è che un modo secondo il quale tutte le conseguenze derivano dalla sua essenza o da ciò che egli comprende. Così, non vi è potere (*potestas*), ma solamente una potenza (*potentia*) identica alla sua essenza. Grazie a questa potenza, Dio è egualmente causa di tutte le cose che seguono dalla sua essenza, e causa di sé medesimo, cioè della propria esistenza, quale è implicata dall'essenza (*Etica*, I, 34).

Ogni potenza è attiva, e in atto. L'identità della potenza e dell'atto si spiega così: ogni potenza è inseparabile da un potere di essere affetti, e questo potere di essere affetti si trova costantemente e necessariamente riempito da delle affezioni che lo effettuano. La parola *potestas* ritrova qui un impiego legittimo: «Ciò che Dio ha in suo potere (*in potestate*), deve essere compreso nella sua essenza in modo che segua necessariamente da essa» (I, 35). Vale a dire: alla *potentia*, in quanto essenza, corrisponde una *potestas* in quanto potere di essere affetti, potere che è soddisfatto dalle affezioni o modi che Dio produce necessariamente, dato che Dio non può patire ma solamente essere causa attiva delle affezioni.

La potenza divina è duplice: potenza assoluta di esistere, che perdura nella potenza di produrre ogni cosa; potenza assoluta di pensare, dunque di comprendere, che perdura nella potenza di comprendere tutto ciò che viene prodotto. Le due potenze sono come

le due metà dell'Assoluto. Non le si confonderà con i due attributi infiniti che conosciamo: è evidente che l'attributo estensione non esaurisce la potenza di esistere, ma che questa è una totalità incondizionata, che possiede a priori tutti gli attributi come condizioni *formali*. Quanto all'attributo pensiero, fa esso stesso parte di queste condizioni formali che rimandano alla potenza di esistere, poiché tutte le idee hanno un essere formale grazie al quale esistono in questo attributo. E' vero che l'attributo pensiero ha un altro aspetto: a lui solo spetta ogni condizione *oggettiva* che la potenza assoluta di pensare possiede a priori come totalità incondizionata. Abbiamo già visto come tale teoria, lungi dal contraddire al parallelismo, ne fosse una parte essenziale. L'importante è di non confondere la rigorosa eguaglianza degli attributi in rapporto alla potenza di esistere, con la rigorosa eguaglianza delle due potenze in rapporto all'essenza assoluta.

L'essenza del modo a sua volta è grado di potenza, parte della potenza divina, vale a dire parte intensiva o grado di intensità: «la potenza dell'uomo, in tanto in quanto è esplicita attraverso la sua essenza attuale, è parte dell'infinita potenza di Dio, ossia della Natura» (IV, 4). Quando il modo passa all'esistenza, accade che un'infinità di parti estensive sono determinate dal di fuori a entrare sotto il rapporto che corrisponde alla sua essenza o grado di potenza. Allora, e solo allora, questa essenza stessa si determina come *conatus* o appetito (*Etica*, III, 7). Essa tende infatti a perseverare nell'esistenza, cioè a mantenere e a rinnovare le parti che le appartengono sotto il proprio rapporto (prima determinazione del *conatus*, IV, 39). In particolare, il *conatus* non deve essere inteso come una tendenza a passare all'esistenza: appunto perché l'essenza di modo non è un possibile, perché è una realtà fisica che non manca di nulla, essa non tende a passare all'esistenza. Ma essa tende a perseverare nell'esistenza, una volta che il modo è determinato a esistere, vale a dire a sussumere sotto il proprio rapporto una infinità di parti estensive. Perseverare è durare; così il *conatus* include una durata indefinita (III, 8).

Allo stesso modo in cui un potere di venire affetti (*potestas*) corrisponde all'essenza di Dio in quanto potenza (*potentia*), una attitudine a essere affetti (*aptus*), corrisponde all'essenza del modo esistente in quanto grado di potenza (*conatus*). Per questo, il *conatus*, nella seconda determinazione, è la tendenza a mantenere e ad ampliare al massimo l'attitudine a essere affetti (iv, 38). Su questa nozione di attitudine, cfr. *Etica*, II, 13, sc.; in, post. 1 e 2; v, 39. La differenza consiste in questo: nel caso della sostanza, il potere di essere affetti è necessariamente soddisfatto da affezioni attive, dato che la sostanza le produce (i modi stessi). Nel caso del modo esistente, la sua attitudine a venire affetto è di nuovo a ogni istante soddisfatta

necessariamente, ma dapprima da affezioni (*affectio*) e da affetti (*affectus*) che non hanno il modo come causa adeguata, che sono prodotti in esso da altri modi esistenti: queste affezioni e affetti sono dunque delle immaginazioni e delle passioni. Gli affetti-sentimenti (*affectus*) sono esattamente le figure che prende il *conatus* quando è determinato a fare questo o quello da una affezione (*affectio*) che gli capita. Queste affezioni che determinano il *conatus* sono causa della coscienza: il *conatus* divenuto cosciente di sé sotto questo o quell'affetto si chiama desiderio, il desiderio essendo sempre desiderio di qualche cosa (III, def. di desiderio).

Si vede bene il motivo per cui, a partire dal momento in cui il modo esiste, la sua essenza in quanto grado di potenza è determinata come *conatus*, vale a dire sforzo o tendenza. Non però tendenza a passare all'esistenza, ma a conservarla e ad affermarla. Non è che la potenza cessi di essere in atto. Ma, in quanto consideriamo le pure essenze di modo, tutte concordano tra loro in quanto parti intensive della potenza divina. Non è la stessa cosa per i modi esistenti: in quanto delle parti estensive appartengono a ciascuno sotto il rapporto che corrisponde alla sua essenza o grado di potenza, un modo esistente può sempre indurre le parti dell'altro a entrare sotto un nuovo rapporto. Il modo esistente il cui rapporto è così decomposto può dunque affievolirsi, e al limite morire (IV, 39). Allora, la durata che esso includeva in sé come durata indefinita, riceve dall'esterno la sua fine. Qui, dunque, tutto è lotta di potenze: i modi esistenti non concordano necessariamente gli uni con gli altri. «Nella Natura non si dà nessuna cosa singola, di cui non si dia un'altra più potente e più forte. Ma, data una qualsiasi, se ne dà un'altra più potente, da cui quella data prima può essere distrutta» (IV, as.). «Questo assioma riguarda le cose singole, in quanto sono considerate in relazione a un certo tempo e luogo» (v, 37, sc.). La morte non è inevitabile perché interiore al modo esistente; al contrario, è inevitabile perché il modo esistente è necessariamente spalancato sull'esteriorità, perché esso prova necessariamente delle passioni, perché incontra necessariamente altri modi esistenti in grado di ledere uno dei suoi rapporti vitali, perché le parti estensive che gli appartengono sotto il suo rapporto complesso non cessano di essere determinate e affette dall'esterno. Ma, così come l'essenza del modo non avrebbe alcuna tendenza a passare all'esistenza, essa non perde nulla perdendo l'esistenza, poiché essa non perde che le parti estensive che non ne costituiscono l'essenza stessa. «Nessuna cosa singola può dirsi più perfetta perché ha perseverato di più nell'esistere. Infatti la durata delle cose non può essere determinata dalla loro essenza» (IV, pref.).

Se dunque l'essenza del modo in quanto grado di potenza non è che uno sforzo o *conatus*, dal momento in cui il modo viene a esistere,

accade che le potenze che concordavano necessariamente nell'elemento dell'essenza (in quanto parti intensive) non concordano più nell'elemento dell'esistenza (in quanto alcune parti estensive appartengono provvisoriamente a ciascuna). L'essenza in atto non può dunque essere determinata nell'esistenza che come sforzo, cioè confronto con altre potenze che potrebbero sempre prevalere (IV, 3 e 5). Dobbiamo distinguere al riguardo due casi: o il modo esistente incontra altri modi esistenti che concordano con lui e compongono il loro rapporto con il suo (ad esempio, in maniere assai differenti, un alimento, un essere amato, un alleato); o invece il modo esistente ne incontra altri che non concordano affatto con lui, e tendono a decomporlo, a distruggerlo (un veleno, un essere odiato, un nemico). Nel primo caso l'attitudine a venire affetto dal modo esistente è soddisfatta da affetti-sentimenti gioiosi, a base di gioia e di amore; nell'altro caso, da affetti tristi, a base di tristezza e di odio. In ogni caso, l'attitudine a essere affetti è necessariamente soddisfatta, come deve esserlo in funzione delle affezioni date (idee degli oggetti incontrati). Anche la malattia è una tale forma di soddisfazione. Ma la grande differenza fra i due casi è la seguente: nella tristezza, la nostra potenza in quanto *conatus* serve tutta intera ad attaccare la traccia dolorosa e a respingere o distruggere l'oggetto che ne è la causa. La nostra potenza è immobilizzata, e non può far altro che reagire. Nella gioia, al contrario, la nostra potenza è in espansione, si compone con la potenza dell'altro e si unisce all'oggetto amato (IV, 18). Per questo, anche quando si suppone costante il potere di essere affetti, qualche cosa della nostra potenza diminuisce o è ostacolata da delle affezioni di tristezza, aumenta o è favorita da delle affezioni di gioia. Si dirà che la gioia aumenta la nostra *potenza di agire* e che la tristezza la diminuisce. E il *conatus* è appunto lo sforzo di provare gioia, aumentare la potenza di agire, immaginare e trovare ciò che è causa di gioia, ciò che mantiene e favorisce questa causa; e anche sforzo per schivare la tristezza, immaginare e trovare ciò che distrugge la causa di tristezza (III, 12, 13, ecc.). Infatti, l'affetto-sentimento è il *conatus* stesso in quanto determinato a fare questo o quello per via di una data idea di affezione. La potenza di agire (Spinoza dice talvolta *forza di esistere*, def. gen. degli affetti) del modo è dunque sottoposta a notevoli variazioni fin tanto che il modo esiste, benché la sua essenza resti la stessa e la sua attitudine a essere affetto sia supposta costante. Il fatto è che la gioia, e ciò che ne segue, soddisfa l'attitudine a venire affetto, in tal modo che la potenza di agire — o forza di esistere — aumenta relativamente; inversamente la tristezza. Il *conatus* è dunque lo sforzo di aumentare la potenza di agire o provare passioni gioiose (terza determinazione, III, 28).

Inoltre la costanza dell'attitudine a essere affetti non è che relativa

e contenuta entro certi limiti. E evidente che uno stesso individuo non ha la stessa capacità di essere affetto da bambino, adulto e anziano, sano o malato (IV, 39 sc.; v, 39, sc.). Lo sforzo per aumentare la potenza di agire non è dunque separabile da uno sforzo per portare al massimo il potere di essere affetto (v, 39). Non sussiste alcuna difficoltà nel conciliare le diverse definizioni di *conatus*: meccanica (conservare, mantenere, perseverare); dinamica (aumentare, favorire); apparentemente dialettica (opporsi a ciò che si oppone, negare ciò che nega). Infatti, tutto dipende e deriva da una concezione affermativa dell'essenza: il grado di potenza come affermazione dell'essenza in Dio; il *conatus* come affermazione dell'essenza nell'esistenza; il rapporto di moto e di quiete o il potere di essere affetto come posizione di un *maximum* e di un *minimum*; le variazioni della potenza di agire o forza di esistere all'interno di tali limiti positivi.

In ogni caso, il *conatus* definisce il *diritto* del modo esistente. Tutto ciò che io sono determinato a fare per perseverare nell'esistenza (distruggere ciò che non si concorda con me, ciò che mi nuoce, conservare ciò che mi è utile o mi conviene), *attraverso* affezioni date (idee di oggetti), secondo affetti determinati (gioia e tristezza, amore e odio...), tutto ciò è mio diritto naturale. Questo diritto è strettamente identico alla mia potenza, ed è indipendente da ogni ordine dei fini, da ogni considerazione dei doveri, poiché il *conatus* è il fondamento principale, *primum movens*, causa efficiente e non finale. Questo diritto non è contrario «né alle contese, né agli odi, né all'ira, né agl'inganni, né assolutamente a nulla di ciò che l'appetito consiglia» (*Trattato teologico-politico*, cap. 16; *Trattato politico*, cap. 2,8). L'uomo ragionevole e lo stolto si distinguono secondo le loro affezioni e i loro affetti, ma si sforzano allo stesso modo di perseverare nell'esistenza in funzione di queste affezioni e affetti: da questo punto di vista la loro sola differenza è di potenza.

Il *conatus*, come ogni stato di potenza, è sempre in atto. Ma la differenza è nelle condizioni in cui questo atto viene effettuato. Si può concepire un modo esistente che si sforza di perseverare nell'esistenza, secondo il suo diritto di natura, alla casualità dei suoi incontri con gli altri modi, all'arbitrio delle affezioni e degli affetti che lo determinano dal di fuori: esso si sforza di aumentare la sua potenza di agire, cioè di provare delle passioni gioiose, non foss'altro che nel distruggere ciò che lo minaccia (III, 13, 20, 23, 26). Ma, oltre al fatto che tali gioie di distruzione sono avvelenate dalla tristezza e dal rancore da cui provengono (III, 47), il caso degli incontri fa sì che noi si corra senza posa il rischio di incontrare una cosa più potente di noi che ci distruggerà (*Trattato teologico-politico*, cap. 16; *Trattato politico*, cap. 2) e che, nel migliore dei casi, incontriamo gli altri modi sotto aspetti discordanti e ostili (IV, 32, 33, 34). Per questo, lo sforzo per

perseverare, aumentare la potenza di agire, provare le passioni gioiose, portare al massimo la capacità di venire affetti, ha un bell'essere sempre effettuato, comunque non ottiene un risultato positivo che nella misura in cui l'uomo si sforza di organizzare i propri incontri: cioè, fra gli altri modi, incontrare quelli che convengono con la sua natura e si compongono con lui, e a incontrarli in quegli aspetti in cui essi convengono e si compongono. Ora, questo sforzo è quello della Città, e, in una maniera ancor più profonda, quello della Ragione: tale sforzo conduce l'uomo non solo ad aumentare la sua potenza di agire, il che è ancora nel dominio della passione, ma a entrare in formale possesso di questa potenza, e a provare quelle gioie attive che derivano dalle idee adeguate che la Ragione forma. Il *conatus* come sforzo riuscito, o la potenza di agire come potenza posseduta (anche se la morte sopravviene in quell'istante a interromperla), vengono definite Virtù. Questo il motivo per cui la virtù non è nient'altro che il *conatus*, nient'altro che la potenza, in quanto causa efficiente, nelle condizioni di effettuazione per cui è posseduta da chi l'esercita (IV, def. 8; IV, 18, se; iv, 20; IV, 37, sc. 1). E l'espressione adeguata del *conatus* è lo sforzo di perseverare nell'esistenza e agire secondo la condotta della Ragione (iv, 24), cioè di acquisire ciò che conduce alla conoscenza, alle idee adeguate e ai sentimenti attivi (IV, 26, 27, 35; v, 38).

Allo stesso modo in cui la potenza assoluta di Dio è doppia, potenza di esistere e di produrre, potenza di pensare e di comprendere, la potenza del modo come grado è duplice: attitudine a essere affetto che si predica in rapporto al modo esistente, e particolarmente in rapporto al corpo; e potenza di percepire e di immaginare che si predica in rapporto al modo considerato nell'attributo pensiero, dunque in rapporto allo spirito. «Quanto più idoneo è un corpo rispetto agli altri, a fare e a patire più cose insieme, tanto più atta delle altre è la sua mente a percepire più cose insieme» (II, 13, sc.). Ma, come abbiamo visto, l'idoneità a essere affetti rimanda a una potenza di agire che varia materialmente entro i limiti di questa attitudine, e che non è ancora formalmente posseduta; similmente, la potenza di percepire o di immaginare rimanda a una potenza di conoscere o di comprendere che essa include, ma che ancora non esprime formalmente. Per questo la potenza di immaginare non è ancora una virtù (II, 17, sc.), e neanche idoneità a essere affetti. E' solo quando, sotto lo sforzo della Ragione, le percezioni o idee divengono adeguate e gli affetti attivi, quando diventiamo noi stessi cause dei nostri propri affetti e padroni delle nostre percezioni adeguate, che il nostro corpo ha libero accesso alla potenza di agire, e la nostra mente alla potenza di comprendere, che è la sua maniera di agire. «Quanto più le azioni di un solo corpo

dependono da lui solo, e quanto meno altri corpi concorrono con quello nell'agire, tanto più atta è la sua mente a intendere distintamente» (II, 13, sc.). Questo sforzo attraversa il secondo genere di conoscenza e si raggiunge nel terzo, quando l'idoneità a essere affetto non ha che un *minimum* di affetti passivi e la potenza di percepire un *minimum* di immaginazioni destinate a perire (v, 39 e 40). Allora la potenza di modo si comprende in quanto parte intensiva o grado della potenza assoluta di Dio, convenendo tutti i gradi in Dio, e non implicando tale concordanza alcuna confusione, dato che le parti sono solamente modali e che la potenza di Dio resta sostanzialmente indivisibile: la potenza di un modo è una parte della potenza di Dio, ma solo in quanto l'essenza di

Dio si esplica attraverso l'essenza di modo (IV, 4). Tutta l'Etica si presenta come una teoria della potenza, in opposizione alla morale come teoria dei doveri.

PROFETA. Cfr. Segno.

PROPRI. [latino *Propria*, olandese *Eigene*; N. d. T.]. Si distinguono sia dall'essenza sia da ciò che deriva dall'essenza (proprietà, conseguenze o effetti). Da una parte, il proprio non è l'essenza, in quanto non costituisce nulla della cosa e non ci fa conoscere nulla di essa; ma esso è inseparabile dall'essenza, ed è una modalità dell'essenza stessa. D'altra parte, il proprio non si confonde con ciò che deriva dall'essenza, perché ciò che deriva dall'essenza è un prodotto lui stesso dotato di essenza, sia nel senso logico di proprietà, sia in quello fisico di effetto.

Spinoza distingue tre tipi di propri di Dio (*Breve trattato*, cap. 2-7): nel senso primario delle modalità dell'essenza divina, i propri si predicano di tutti gli attributi (causa di sé, infinito, eterno, necessario...) o di un attributo determinato (onnisciente, onnipresente); in un secondo senso, i propri qualificano Dio in rapporto ai suoi prodotti (causa di tutte le cose...); in un terzo senso, essi designano solamente delle determinazioni estrinseche che contrassegnano la maniera con cui lo pensiamo, non potendo comprenderne la natura, e che ci servono da regole di vita e da principi d'obbedienza (giustizia, carità...).

L'essenza di Dio, cioè la sua natura, è stata costantemente ignorata; e questo perché è stata confusa con dei propri, perché è stata misconosciuta la differenza di natura fra i propri e gli attributi. E' il torto fondamentale della teologia, che ha compromesso la filosofia intera. Così, quasi tutta la teologia rivelata si attiene ai propri della terza specie, e ignora tutto dei veri attributi o dell'essenza di Dio (*Trattato teologico-politico*, cap. 2). E la teologia razionale non fa di

meglio quando si limita a raggiungere la seconda e la prima specie: ad esempio, quando definisce la natura di Dio grazie all'infinitamente perfetto. Questa confusione generale attraversa tutto il linguaggio delle eminenze e delle analogie, in cui si prestano a Dio caratteri antropologici e antropomorfici, salvo poi elevarli all'infinito.

RAGIONE. Cfr. Nozioni comuni.

SEGNO. In un primo senso, il segno è sempre l'idea di un effetto colto nelle condizioni che lo separano dalle sue cause. Così l'effetto di un corpo sul nostro non è mai colto in rapporto all'essenza del nostro corpo e all'essenza del corpo esterno, ma in funzione di uno stato momentaneo della nostra costituzione variabile e di una semplice presenza della cosa di cui ignoriamo la natura (*Etica*, II, 17). Tali segni sono *indicativi*, e sono detti effetti di mescolanza; essi indicano principalmente lo stato del nostro corpo, e in secondo luogo la presenza del corpo esteriore. Queste indicazioni fondano un intero ordine dei segni convenzionali (linguaggio), che si caratterizza innanzitutto per la sua equivocità, vale a dire attraverso la variabilità delle catene associative in cui tali indicazioni si inseriscono (II, 18, sc.).

In un secondo senso, il segno è la causa stessa, ma colta in tali condizioni per cui non se ne comprende né la natura, né il rapporto con l'effetto. Per esempio, Dio rivela ad Adamo che il frutto lo avvelenerà poiché agirà sul suo corpo decomponendone il rapporto; ma, dato che Adamo ha un intelletto fallibile, interpreta l'effetto come un castigo, e la causa come una legge morale, cioè come una causa finale che procede per comando e divieto (lettera xix, a Blyenbergh). Adamo crede che Dio gli faccia segno. E' così che la morale compromette tutta la nostra concezione della legge, ovvero che la legge morale snatura la corretta concezione delle cause e verità eterne (ordine di composizione e decomposizione dei rapporti). La stessa parola legge è talmente compromessa dalla sua origine morale (*Trattato teologico-politico*, cap. 4), che vi si scorge più un limite alla potenza che una regola di sviluppo: è sufficiente non comprendere una verità eterna, cioè una composizione di rapporti, per interpretarla come un imperativo. Questi segni della seconda specie sono dunque segni *imperativi* o *effetti di rivelazione*; essi non hanno altro senso che quello di farci obbedire. E, appunto, il più grave torto della teologia è quello di aver trascurato e occultato la differenza di natura fra obbedire e conoscere, di averci fatto prendere dei principi di obbedienza per dei modelli di conoscenza.

In un terzo senso, il segno è ciò che garantisce dal di fuori questa idea snaturata della causa o questa mistificazione della legge. Infatti la

causa interpretata come legge morale abbisogna di una garanzia estrinseca che certifichi l'interpretazione e la pseudo-rivelazione. Qui, nuovamente, i segni variano per ciascuno: ogni profeta reclama dei segni conformi alle sue opinioni e al suo carattere, per essere sicuro che gli ordini e i divieti che egli immagina vengano veramente da Dio (*Trattato teologico-politico*, cap. 2). Tali segni sono *interpretativi* e sono degli *effetti di superstizione*. L'unità di tutti i segni consiste in questo, che essi formano un linguaggio essenzialmente equivoco e immaginario, che si oppone al linguaggio naturale e filosofico, fatto di espressioni univoche. Così, ogni volta che si pone un problema di segni, Spinoza risponde: segni simili non esistono (*Trattato sulla riforma*, 36; *Etica*, I, 10, sc. 1). E' proprio delle idee inadeguate essere segni che sollecitano le interpretazioni dell'immaginazione, e non delle *espressioni* soggette alle *spiegazioni* dell'intelletto vivente (sull'opposizione delle espressioni esplicative e dei segni indicativi, cfr. II, 17, sc. e 18, sc.).

SENTIMENTI. Cfr. Affezioni, Affetti.

SOCIETA'. Stato (civile) nel quale uomini riuniti in un insieme compongono le loro rispettive potenze in modo da formare un tutto di potenza superiore. Questo stato allontana la debolezza e l'impotenza dello stato di natura, nel quale ciascuno rischia sempre di incontrare una forza superiore alla propria capace di distruggerlo. Lo stato civile, o di società, assomiglia allo stato di ragione, e tuttavia si limita a somigliarvi, a prepararlo e a esistere in luogo di esso (*Etica*, IV, 35, sc.; 54, sc.; 73; *Trattato teologico-politico*, cap. 16). Infatti, nello stato di ragione, la composizione degli uomini avviene secondo una combinazione di rapporti intrinseci, determinata dalle nozioni comuni e dai sentimenti attivi che ne derivano (soprattutto libertà, fermezza, generosità, *pietas* e *religio* del secondo genere). Nello stato civile, la composizione degli uomini o la formazione del tutto avvengono secondo un ordine estrinseco, determinato da sentimenti passivi di speranza e di timore (timore di rimanere nello stato di natura, speranza di uscirne, *Trattato teologico-politico*, cap. 16, *Trattato politico*, cap. 2, 15, cap. 6, 1). Nello stato di ragione, la legge è una verità eterna, cioè una regola naturale per il pieno sviluppo della potenza di ognuno. Nello stato civile, la legge limita o confina tanto più la potenza di ciascuno, comanda e vieta, quanto più la potenza dell'insieme prevale su quella dell'individuo (*Trattato politico*, cap. 3, 2): è una legge «morale» che riguarda unicamente l'obbedienza e le cose a cui obbedire, che stabilisce il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, ricompense e castighi (*Etica*, IV, 37, sc. 2).

Tuttavia lo stato civile conserva nondimeno il diritto naturale tanto

quanto lo stato di ragione. E ciò in due modi. Da una parte, poiché il tutto formato dalla composizione delle potenze si definisce esso stesso secondo il suo diritto naturale (lettera I, a Jelles). D'altra parte, nello Stato civile, ciò che diviene comune non è la potenza totale in quanto oggetto di una «nozione comune» positiva che presupporrebbe la Ragione, ma solamente le affezioni, le passioni, che determinano tutti gli uomini in quanto membri della comunità: si tratta questa volta, dato che siamo in una società costituita, della speranza di ricevere ricompense e del timore di subire castighi (secondo genere di speranza e di timore). Ma queste affezioni comuni determinano il diritto naturale o il *conatus* di ognuno, non li sopprimono; ognuno si sforza di perseverare nell'esistenza, semplicemente tenendo conto o in funzione di queste affezioni comuni (*Trattato politico*, cap. 3, 3).

Si comprende dunque perché lo Stato di società secondo Spinoza si fonda su un *contratto* che presenta due momenti: 1) occorre che gli uomini rinuncino alle loro potenze, a vantaggio di un Tutto che essi formano in seguito a questa stessa rinuncia (la cessione conduce a questo punto: gli uomini acconsentono a lasciarsi «determinare» da delle affezioni comuni di speranza e di timore); 2) questa potenza dell'insieme così costituita (*absolutum imperium*) è trasferita a uno Stato monarchico, aristocratico o democratico (la democrazia essendo la forma più vicina all'*absolutum imperium* e tendendo a sostituire l'amore della libertà, in quanto affezione della Ragione, alle affezioni-passioni di timore, di speranza ed anche di sicurezza; cfr. *Trattato teologico-politico*, cap. 16).

SOSTANZA. «Ciò che è in sé, ed è concepito per sé: vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato» (*Etica*, I, def. 3). Aggiungendo «ciò che è concepito per sé» alla definizione classica, Spinoza rende impossibile una pluralità di sostanze aventi il medesimo attributo; altrimenti tali sostanze avrebbero qualcosa comune per cui potrebbero essere ricomprese l'una dall'altra. Per questo le prime otto proposizioni dell'*Etica* si sforzano di mostrare che non vi sono più sostanze per ogni attributo: la distinzione numerica non è mai distinzione reale.

Che non vi sia che una sola sostanza per attributo basta già a conferire a ogni sostanza qualificata l'unicità, la causalità per sé, l'infinità e l'esistenza necessaria. Ma questa molteplicità di sostanze con attributi differenti deve intendersi in maniera puramente qualitativa: molteplicità qualitativa o distinzione reale-formale, alla quale il termine «molti» si applica impropriamente. E' in tal senso che le prime otto proposizioni non sono ipotetiche ma conservano la loro verità categorica attraverso tutta l'*Etica*.

In compenso, dal punto di vista dell'essere, non vi è che una sola

sostanza per tutti gli attributi (e, anche qui, il termine «una» è impiegato male). Infatti, se la distinzione numerica non è mai reale, inversamente la distinzione reale non è mai numerica. Gli attributi realmente (formalmente) distinti si predicano dunque di una sostanza assolutamente una, che li possiede tutti e che gode, a *fortiori*, delle proprietà della causalità per sé, dell'infinità, e dell'esistenza necessaria. Le essenze infinite, che si distinguono formalmente negli attributi che le esprimono, si confondono ontologicamente nella sostanza a cui gli attributi le riferiscono (I, 10, sc. 1). La distinzione reale-formale degli attributi non si oppone affatto all'unità ontologica assoluta della sostanza; al contrario, la costituisce.

SPECIE E GENERI. Cfr. Astrazioni.

TRASCENDENTALI. Cfr. Astrazioni.

UTILE-NOCIVO. Cfr. Buono-Cattivo.

VERO. Cfr. Idea, Metodo.

VIRTU'. Cfr. Potenza.

CAPITOLO QUINTO

L'evoluzione di Spinoza (sull'incompiutezza del Trattato sulla Riforma)

Avenarius ha posto il problema di una evoluzione di Spinoza. Egli distingue tre fasi, il naturalismo del *Breve Trattato*, il teismo cartesiano dei *Pensieri metafisici*, il panteismo geometrico dell'alta¹. Anche se è lecito dubitare dell'esistenza di una fase cartesiana e teista, sembra chiaro che vi sia una considerevole differenza di enfasi fra il naturalismo iniziale e il panteismo finale. Ritornando sulla questione, Martial Guérout mostra che il *Breve Trattato* si fonda sull'equazione Dio = Natura, l'*Etica* sull'equazione Dio = sostanza. Il tema fondamentale del *Breve Trattato* è che tutte le sostanze appartengono a una sola e medesima Natura, mentre quello dell'*Etica* è che tutte le nature appartengono a una sola e medesima sostanza. Nel *Breve Trattato* infatti, l'eguaglianza Dio-Natura fa sì che Dio non sia egli stesso sostanza, ma «Essere» che presenta e raduna tutte le sostanze; la sostanza non ha dunque il suo pieno valore, non essendo ancora causa di sé, ma solamente concepita per sé. Al contrario, nell'*Etica*, l'identità Dio-sostanza fa sì che gli attributi o sostanze qualificate costituiscano veramente l'essenza di Dio, e godano già della proprietà di causa di sé. Senza dubbio il naturalismo non è meno potente; ma nel *Breve Trattato* c'era una «coincidenza» fra la Natura e Dio, a partire dagli attributi, mentre l'*Etica* dimostra una identità sostanziale, in funzione della sostanza unica (panteismo)². Vi è nell'*Etica* una sorta di dislocazione della Natura, la cui identità con Dio deve essere fondata, e che è pertanto più idonea a esprimere l'immanenza del naturato e del naturante.

Raggiunto questo stadio del panteismo, si potrebbe credere che la filosofia s'installi immediatamente in Dio, e cominci da Dio. Ma, rigorosamente, ciò non è vero. Questo era vero per il *Breve Trattato*: che comincia da Dio, dall'esistenza di Dio — salvo poi subirne il contraccolpo, vale a dire una rottura di consequenzialità fra il primo e il secondo capitolo. Ma, nell'*Etica*, o già nel *Trattato sulla riforma*, quando Spinoza dispone di un metodo di sviluppo continuo, evita accuratamente di cominciare da Dio. Nell'*Etica*, egli parte dagli

attributi sostanziali qualunque per arrivare a Dio come sostanza costituita da tutti gli attributi. Arriva dunque a Dio il più rapidamente possibile, inventa lui stesso questa scorciatoia che necessita tuttavia di nuove proposizioni. E, nel *Trattato sulla riforma*, parte da una idea vera qualunque per arrivare «il più presto possibile» all'idea di Dio. Ma è invalsa a tal punto l'abitudine di credere che Spinoza debba cominciare da Dio, che i migliori commentatori congetturano delle lacune nel testo del *Trattato*, e delle incongruenze nel pensiero di Spinoza³. Infatti, tendere a Dio il più rapidamente possibile, e non coglierlo immediatamente, fa parte del metodo definitivo di Spinoza, tanto nel *Trattato sulla riforma* quanto nell'*Etica*.

Si deve in genere sottolineare l'importanza di queste questioni di velocità, lentezza e precipitazione nello sviluppo dell'*Etica*: una grande velocità relativa, ma non l'immediatezza, è richiesta innanzitutto per raggiungere Dio in quanto sostanza, a partire da cui tutto si distende e si rallenta, salvo che non si producano nuove accelerazioni, in determinati momenti sempre necessari⁴. L'*Etica* è come un fiume che a volte scorre via rapido, a volte lento.

E' vero che il metodo di Spinoza è sintetico, costruttivo, progressivo, e procede dalla causa agli effetti. Ciò non significa che ci si possa installare nella causa come per magia. «Il dovuto ordine» va sì dalla causa agli effetti, ma non si può immediatamente seguire l'ordine dovuto⁵. Dal punto di vista sintetico, come da quello analitico, si parte evidentemente dalla conoscenza di un effetto, o almeno da un «dato». Ma, mentre il metodo analitico ricerca la causa come semplice condizione della cosa, il metodo sintetico ricerca una genesi anziché un condizionamento, vale a dire una ragion sufficiente che ci faccia conoscere anche altre cose. E' in tal senso che la conoscenza della causa verrà detta più perfetta, e procederà il più rapidamente possibile dalla causa agli effetti. La sintesi contiene già nell'esordio un procedimento analitico accelerato, ma di cui si serve solamente per ottenere il principio dell'ordine sintetico: come già diceva Platone, si parte da un'«ipotesi» non per andare verso delle conseguenze o condizioni, ma verso quel principio «anipotetico» da cui derivano ordinatamente tutte le conseguenze e condizioni⁶.

Dunque, nel *Trattato sulla riforma*, si parte da un'idea vera «data», vale a dire qualunque, per raggiungere l'idea di Dio da cui derivano tutte le idee. E, nell'*Etica*, si parte da un attributo sostanziale qualunque per arrivare alla sostanza che comprende tutti gli attributi e da cui deriva ogni cosa. La questione è di affrontare più da vicino questi due punti di partenza e di determinare a che cosa porti la differenza fra l'*Etica* e il *Trattato*. Ora, il *Trattato* è assai chiaro a questo proposito: l'idea vera qualunque da cui si parte in quanto ipotesi è quella di ente geometrico, poiché tale idea appunto non

dipende che dal nostro pensiero (così il cerchio come «luogo dei punti situati a eguale distanza da un medesimo punto»). A partire da ciò, siamo condotti all'elemento genetico da cui derivano non soltanto la proprietà di partenza, ma tutte le altre proprietà, vale dire alla ragione sintetica del cerchio («figura descritta da ogni linea di cui un'estremità sia fissa e l'altra mobile»: la sintesi avviene nell'unione della linea e del movimento, che ci rimanda a Dio in quanto potenza di pensare superiore alla nostra)⁷. E il modo con cui procede l'*Etica* da parte sua: l'attributo, o la sostanza qualificata qualunque da cui si parte in quanto ipotesi, è afferrato in una *nozione comune*, ed è a partire da là che raggiungiamo la ragion sufficiente sintetica, vale a dire la sostanza unica o l'idea di Dio che comprende tutti gli attributi, e da cui ogni cosa deriva⁸. Il problema è dunque di sapere qual è la differenza fra questi due punti di partenza, l'idea di un ente geometrico e la nozione comune di attributo.

E' chiaro, infatti, che le nozioni comuni sono un contributo proprio dell' *Etica*; non compaiono mai nelle opere precedenti. Si tratta di sapere se la loro novità è solamente quella di una parola, o di un concetto che implica delle conseguenze. Secondo Spinoza, ogni cosa esistente ha un'essenza, ma ha anche dei rapporti caratteristici grazie ai quali si compone con altre cose nell'esistenza, o si decompone in altre cose. Una nozione comune è appunto l'idea di una composizione di rapporti fra più cose. Si consideri l'attributo «estensione»: esso stesso ha un'essenza, ma non è in tal senso che è l'oggetto di una nozione comune. I corpi nell'estensione hanno essi stessi delle essenze, e non è certo in tale senso che sono l'oggetto di una nozione comune. Ma l'attributo estensione è altresì una forma comune alla sostanza di cui costituisce l'essenza, e comune a tutti i corpi possibili di cui implica le essenze. L'attributo estensione come nozione comune non si confonderà con alcuna essenza, ma designerà l'*unità di composizione* di tutti i corpi: tutti i corpi sono nell'estensione... Lo stesso ragionamento vale per condizioni più ristrette: dato un corpo, esso si compone con tal altro corpo, e il rapporto composto o l'unità di composizione dei due corpi definisce una nozione comune che non è riconducibile né all'essenza di una delle due parti, né all'essenza del tutto: per esempio, ciò che vi è di comune fra il mio corpo e un certo alimento. Si vede dunque che le nozioni comuni oscillano fra due soglie, un *maximum* di ciò che è comune a tutti i corpi, e un *minimum* di ciò che è comune ad almeno due corpi, il mio corpo e un altro. Per questo Spinoza distingue le nozioni comuni in più universali e meno universali⁹. Ed è il senso privilegiato che la Natura assume nell'*Etica*; quella composizione di rapporti o quella unità di composizione variabile, che mostra ciò che vi è in comune fra tutti i corpi, fra un certo numero o un certo tipo di corpi, fra un certo corpo e un altro... Le nozioni

comuni sono sempre l'idea di ciò in cui i corpi concordano: essi concordano in questo o quel rapporto, che può effettuarsi fra un numero più o meno grande di corpi. Vi è certo, in tal senso, un ordine della Natura, poiché un rapporto qualunque non si compone con qualunque altro: vi è un ordine di composizione dei rapporti, a partire dalle nozioni più universali fino a quelle meno universali, e inversamente.

Almeno da quattro punti di vista questa teoria delle nozioni comuni *dell'Etica* ha un'importanza decisiva. In primo luogo, le nozioni comuni, avendo per oggetto le composizioni dei rapporti fra corpi esistenti, rompono con le ambiguità che pesavano ancora sui concetti geometrici. In verità, le nozioni comuni sono infatti Idee fisico-chimiche, o biologiche, più che geometriche: esse presentano sotto vari aspetti l'unità di composizione della Natura. Se sono geometriche, lo sono nel senso di una geometria naturale, reale, e che mette in rapporto esseri reali, fisici, esistenti. Vi era invece, a questo proposito, una grande ambiguità nelle opere precedenti, riguardante gli enti geometrici: in qual senso rimarrebbero astratti, o fittizi...¹⁰. Ma una volta che Spinoza ha inventato lo statuto di nozione comune, queste ambiguità si spiegano: il concetto geometrico è sì un'idea astratta o un ente di ragione, ma è l'idea astratta di una nozione comune, cosicché nello sviluppare la nozione comune si libera d'un sol colpo il metodo geometrico dalle limitazioni che gli erano proprie e che lo costringevano a servirsi di astrazioni¹¹. Grazie alle nozioni comuni, il metodo geometrico diviene adeguato all'infinito e agli esseri reali o fisici. Si vede bene che vi è una grande differenza fra il *Trattato sulla riforma* e l'*Etica*, in quanto il primo si basa sul concetto geometrico ancora con tutte le sue ambiguità, mentre il secondo si basa sulla nozione comune sviluppata *ex novo*.

Ne deriva anche una grande differenza riguardante la ripartizione dei generi di conoscenza: le nozioni comuni nell'*Etica* sono rigorosamente delle idee adeguate, che definiscono il secondo genere di conoscenza. Invece, ciò che corrisponde a questo secondo genere nel *Breve trattato*, o ancora nel *Trattato sulla riforma*, è definito retta opinione, o come conoscenza chiara, ma non adeguata, e consiste solamente in inferenze o in deduzioni che passano ancora attraverso delle astrazioni. Dunque, l'irruzione di un genere di conoscenza supremo, o terzo genere, resta un mistero nel *Breve trattato* come anche nel *Trattato sulla riforma*. Nell'*Etica*, al contrario, la coerente adeguatezza delle nozioni comuni garantisce non solo la consistenza del secondo genere, ma la necessità del passaggio al terzo. Questo nuovo statuto del secondo genere gioca un ruolo determinante in tutta l'*Etica*: è la modificazione più considerevole rispetto alle opere precedenti. Il secondo genere *dell'Etica*, tuttavia, non cessa di integrare

procedimenti assai diversi e anche imprevedibili. Nel dominio della composizione dei rapporti, non è solo il ragionamento che interviene, ma tutte le risorse e i programmi delle esperienze fisico-chimiche e biologiche (per esempio, le ricerche sull'unità di composizione degli animali fra loro)¹². Ora, appunto, quando l'*Etica* elabora la teoria delle nozioni comuni, queste ultime garantiscono la consistenza e l'adequatezza del secondo genere di conoscenza, quale che sia la varietà dei procedimenti, poiché in ogni modo si passerà «da un essere reale a un altro essere reale».

Consideriamo dunque il modo in cui si passa dal secondo genere al terzo. A questo proposito, tutto si chiarisce nell'*Etica*: il secondo e il terzo genere di conoscenza sono entrambi sistemi di idee adeguati, ma assai differenti l'uno dall'altro. Le idee del terzo genere sono delle idee di essenze, essenze interiori della sostanza costituite dagli attributi, essenze singolari dei modi implicate negli attributi; e il terzo genere va dalle une alle altre. Ma le idee del secondo genere sono delle idee di rapporti, rapporti più universali, composti dall'attributo esistente e dai suoi modi infiniti, rapporti meno universali composti da questo o quel modo esistente nell'attributo. Così, quando l'attributo funge da nozione comune, è considerato in quanto nozione comune, esso non è colto nella sua essenza né nelle essenze dei modi ai quali si applica, ma solamente in quanto forma comune alla sostanza esistente di cui costituisce l'essenza, ed ai modi esistenti di cui implica le essenze. Da qui la possibilità di partire dalla nozione comune senza sapere ancora nulla delle essenze. Ma, una volta che si parta dall'attributo in quanto nozione comune, non si è forzatamente condotti alla conoscenza delle essenze. Il cammino è il seguente: le nozioni comuni, essendo adeguate (benché come tali non costituiscano alcuna essenza), ci conducono necessariamente all'idea di Dio; ora, l'idea di Dio non è una nozione comune, benché sia necessariamente legata a esse (non è composizione di rapporti, ma fonte di tutti i rapporti che si compongono); sarà dunque l'idea di Dio che ci farà passare dal secondo al terzo genere, poiché essa ha un lato rivolto verso le nozioni comuni e un lato rivolto verso le essenze¹³.

Tutto si chiarisce se si prendono le nozioni comuni come punto di partenza. Nondimeno sussiste la domanda: come si possono formare le nozioni comuni stesse, dato che l'esperienza immediata ci fornisce gli effetti di un certo corpo sul nostro, ma non i rapporti che compongono questi corpi? La spiegazione viene data più tardi nell'*Etica*. Se incontriamo nell'esperienza un corpo che non concorda con il nostro, ciò ha come effetto di causarci affezioni di tristezza (diminuzione della nostra potenza di agire); nulla in tal caso ci inclina a formare una nozione comune, perché, se due corpi discordano, questo non avviene a *causa di* ciò che essi hanno di comune. Ma, al contrario,

quando incontriamo un corpo che concorda con il nostro, e che ha per effetto di determinare in noi affezioni di gioia, questa gioia (aumento della nostra potenza di agire) ci inclina a formare la nozione comune di due corpi, cioè a comporre i loro rapporti e a concepire la loro unità di composizione¹⁴. Supponiamo ora di aver selezionato gioie a sufficienza: la nostra arte delle nozioni comuni sarà tale che, anche in caso di discordanze, saremo divenuti abili nel cogliere ciò che vi è di comune fra i corpi, a un livello di composizione sufficientemente ampio (ad esempio, l'attributo estensione in quanto nozione comune di tutti i corpi possibili)¹⁵. *E' così che l'ordine di formazione pratica delle nozioni comuni va dalle meno universali alle più universali*, mentre l'ordine della loro esposizione teorica al contrario andava dalle più alle meno universali. Ora, se ci si chiede perché questa spiegazione sia data così tardivamente nell'*Etica*, la risposta è che l'esposizione del libro ii era ancora un'esposizione teorica, dimostrativa di ciò che sono le nozioni comuni. Ma come ci si arrivi, in quali circostanze pratiche, e quale sia la loro funzione pratica, non lo si comprende che più tardi, nel libro v, e in forma abbreviata. Appare allora chiaro che le nozioni comuni sono delle Idee pratiche, in rapporto con la nostra potenza: contrariamente al loro ordine di esposizione che non concerne che le idee, il loro ordine di formazione concerne gli affetti, mostra come la mente «possa ordinare i propri affetti e concatenarli fra loro». Le nozioni comuni sono un'Arte, l'arte stessa dell'*Etica*: organizzare gli incontri giusti, comporre i rapporti vissuti, formare le potenze, sperimentare.

Le nozioni comuni hanno dunque un'importanza decisiva, dal punto di vista del cominciamento della filosofia, della portata del metodo geometrico, della funzione pratica dell'*Etica*, ecc. E, dato che esse non compaiono prima dell'*Etica*, permettono anche di datare l'ultima evoluzione di Spinoza, e nello stesso tempo di stabilire le ragioni per cui il *Trattato sulla riforma* rimase incompiuto. I motivi invocati sono sovente arbitrari (mancanza di tempo?) oppure contraddittori (inconsistenza di un metodo separato dal suo esercizio o dalla sua applicazione? Ma il *Trattato* stesso non aveva mai tentato tale astrazione). Di fatto, la ragione dell'incompiutezza del *Trattato* ci sembra assai precisa: è perché scopre e inventa le nozioni comuni che Spinoza si rende conto che le posizioni del *Trattato sulla riforma* sono insufficienti sotto più aspetti, e che occorre rimaneggiare l'insieme, o rifare tutto. Spinoza sembra dirlo nell'*Etica* quando, riferendosi al *Trattato sulla riforma*, annuncia nondimeno un altro trattato futuro¹⁶.

E, cosa che rende verosimile questa ipotesi, proprio nel *Trattato sulla riforma* Spinoza esprime un netto presentimento delle nozioni comuni, proprio verso la fine del testo redatto. In un celebre e difficile passaggio, egli parla della «serie di cose fisse ed eterne» che non si

confondono con le essenze, ma che implicano delle leggi, si applicano agli esistenti e ne fondano la conoscenza. Ora, solo le nozioni comuni hanno questo doppio carattere di essere eterne e di formare una «serie», dato che vi è un ordine di composizione dei rapporti¹⁷. Si può dunque supporre che la scoperta delle nozioni comuni avvenga appunto alla fine della parte completata del *Trattato*, e agli inizi della stesura dell'*Etica*; verso il 1661-62. Ma perché mai tale scoperta avrà costretto Spinoza a rinunciare alla versione già esistente del *Trattato*? Il fatto è che le nozioni comuni scaturiscono qui in un momento in cui non possono soddisfare alle loro funzioni né sviluppare le loro conseguenze. Esse vengono scoperte troppo tardi in rapporto al testo del *Trattato*. Potrebbero assicurare un nuovo punto di partenza della filosofia; ma il punto di partenza era già stato stabilito nelle idee geometriche. Esse avrebbero dovuto determinare un modo di conoscenza adeguato dell'esistente, e mostrare come si passi da questo modo di conoscenza al modo ultimo, conoscenza delle essenze. Ma, dato che nel *Trattato* i modi di conoscenza erano già stati definiti, non vi è più posto per le nozioni comuni o per le serie di cose fisse ed eterne, che sono dunque respinte nel modo ultimo di conoscenza, con la conoscenza delle essenze¹⁸. In breve, per dare alle nozioni comuni il loro posto e la loro funzione, sarebbe stato necessario per Spinoza riscrivere l'intero *Trattato*. Non che esse avrebbero confutato la parte già redatta, ma l'avrebbero modificata. Spinoza preferisce scrivere l'*Etica* dal punto di vista delle nozioni comuni, salvo redigere più avanti un nuovo trattato che avrebbe considerato separatamente i problemi pratici solo abbozzati alla fine dell'*Etica*; riguardanti l'origine, la formazione e la serie di queste nozioni comuni, con le esperienze corrispondenti.

CAPITOLO SESTO

Spinoza e noi₁

«Spinoza e noi»: questa formula può voler dire molte cose, ma, fra le altre, «noi nel mezzo di Spinoza». Tentare di percepire e di comprendere Spinoza a partire dalla metà. Generalmente si comincia dal primo principio di un filosofo. Ma ciò che conta è anche il terzo, il quarto, o il quinto principio. Tutti conoscono il primo principio di Spinoza: una sola sostanza per tutti gli attributi. Ma tutti conoscono anche il terzo, il quarto o il quinto principio: una sola Natura per tutti i corpi, una sola Natura per tutti gli individui, una Natura che è essa stessa un individuo che varia secondo un'infinità di modi. Non è più l'affermazione di una sostanza univoca, è il dispiegamento di un *piano comune di immanenza* in cui stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui. Questo piano di immanenza o di consistenza non è un piano nel senso di uno schema mentale, progetto o programma, è un piano nel senso geometrico, sezione, intersezione, diagramma. Allora, essere nel mezzo di Spinoza significa essere su questo piano modale, o piuttosto installarsi su questo piano; il che implica un modo di vivere, una condotta di vita. Che cos'è questo piano e come lo si costruisce? — si tratta infatti di un piano interamente d'immanenza, che tuttavia deve essere costruito, affinché si possa vivere in modo spinozista.

In che modo Spinoza definisce un corpo? Spinoza definisce un corpo qualunque in due modi simultanei. Da una parte un corpo, per piccolo che sia, comporta sempre un'infinità di particelle: sono i rapporti di moto o di quiete, di velocità e lentezze fra particelle che definiscono un corpo, l'individualità di un corpo. D'altra parte, un corpo affetta altri corpi, o è affetto da altri corpi: è questo potere di determinare affezioni o di venire affetto che definisce perciò un corpo nella sua individualità. In apparenza si tratta di due proposizioni assai semplici: una è cinetica, l'altra dinamica. Ma, se ci si installa veramente nel mezzo di queste proposizioni, se le si vive, tutto diventa ancor più complicato e ci si ritrova spinozisti prima ancora di aver capito perché.

Infatti, la proposizione cinetica ci dice che un corpo si definisce attraverso dei rapporti di moto e di quiete, di lentezza e velocità fra particelle. Vale a dire: un corpo non viene definito mediante una forma o delle funzioni. La forma globale, la forma specifica, le funzioni organiche dipenderanno da rapporti di velocità e di lentezza. Lo stesso sviluppo di una forma, il processo di una forma, dipende da questi rapporti, e non l'inverso. L'importante è concepire la vita, ogni individualità di vita, non come una forma, o uno sviluppo di forme, ma come un rapporto complesso di velocità differenziali, fra rallentamento e accelerazione di particelle. Una composizione di velocità e di lentezze su un piano di immanenza. Similmente, accade che una forma musicale dipenda da un rapporto complesso fra velocità e lentezze delle particelle sonore. Non è soltanto una questione di musica, ma di modo di vivere: è per velocità e lentezza che si scivola tra le cose, che ci si coniuga con altre cose: non si comincia mai, non si fa mai tabula rasa, si scorre fra, si penetra dal mezzo, si sposano dei ritmi o li si impone.

La seconda proposizione riguardante i corpi ci rinvia al potere di determinare affezioni o di esser affetti. Non si definirà un corpo (o un'anima) secondo la sua forma, né secondo i suoi organi o funzioni: e nemmeno lo si dovrà definire in quanto sostanza o soggetto. Ogni lettore di Spinoza sa che i corpi e le anime non sono, per Spinoza, né sostanze né soggetti, ma modi. Tuttavia, accontentarsi di pensarli teoricamente non basta. Perché, concretamente, un modo è un rapporto complesso di velocità e lentezze, nel corpo così come nel pensiero, ed è una capacità di affettare o di essere affetto del corpo o del pensiero. Concretamente, se si definiscono i corpi e i pensieri come delle capacità di affettare o di essere affetti, molte cose cambiano. Allora si comincia a definire un animale, o un uomo, non più secondo la sua forma, i suoi organi o le sue funzioni, né come soggetto: si comincia a definirlo per gli affetti di cui è capace. Capacità di affetti, con una soglia massimale e una soglia minimale — è una nozione consueta in Spinoza. Si prenda un animale qualunque e si faccia una lista di affetti, non importa in che ordine. I bambini lo sanno fare: il piccolo Hans, in base a quanto Freud dice del suo caso, fa la lista delle affezioni di un cavallo da tiro che trascina una carrozza in una città (essere fiero, avere dei paraocchi, andar veloce, tirare un carico pesante, scrollarsi, esser frustato, far rumore con le zampe, ecc.). Per esempio: vi sono differenze più grandi fra un cavallo da lavoro o da tiro, e un cavallo da corsa, che fra un bue e un cavallo da tiro. Questo perché il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro non hanno gli stessi affetti, né la stessa potenza di essere affetti; il cavallo da lavoro ha piuttosto affezioni comuni al bue.

Si vede chiaramente che il piano di immanenza, il piano di Natura

che distribuisce gli affetti, non separa affatto certe cose che si potrebbero dire naturali da altre che si potrebbero dire artificiali. L'artificio fa completamente parte della Natura, poiché ogni cosa, sul piano d'immanenza della Natura, si definisce per dei concatenamenti di movimenti e di affetti in cui entra, siano questi concatenamenti artificiali o naturali. Molto tempo dopo Spinoza, alcuni biologi e naturalisti si sforzeranno di descrivere dei mondi animali definiti dagli affetti e dalle capacità di determinare affetti o di essere affetti. Ad esempio, J. von Uexküll lo farà per la zecca, animale che succhia il sangue dei mammiferi. Egli definirà questo animale in base a tre affetti: il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifico (cercare la zona senza peli e più calda). Un mondo con tre affetti solamente, in mezzo a tutto ciò che accade nella foresta immensa. Una soglia «ottimale» e una soglia «pessimale» nel potere di essere affetti: la zecca sazia che è destinata a morire, e la zecca che è in grado di digiunare per moltissimo tempo². Studi simili, che definiscono i corpi, gli animali o gli uomini, in base agli affetti di cui sono capaci, hanno fondato quella che oggi viene detta *etologia*. Questo vale per noi, uomini, non meno che per gli animali, perché nessuno conosce in anticipo gli affetti di cui è capace; è una lunga storia di sperimentazione, è una lunga prudenza, una saggezza spinozista che implica la costruzione di un piano di immanenza o di consistenza. L'*Etica* di Spinoza non ha nulla a che vedere con una morale, egli la concepisce come una etologia, cioè come una composizione di velocità e lentezze, di capacità di affettare e di essere affetti su questo piano d'immanenza. Ecco perché Spinoza lancia vere e proprie grida: voi non sapete ciò di cui siete capaci, nel bene e nel male, non sapete in anticipo ciò che può un corpo o un'anima, in un dato incontro, in una data concatenazione, in una certa combinazione.

L'etologia, è, innanzitutto, lo studio dei rapporti di velocità e di lentezza, delle capacità di affettare e di essere affetti che caratterizzano ogni cosa. Per ogni cosa questi rapporti e queste capacità hanno una ampiezza, delle soglie (*minimum* e *maximum*), delle variazioni o trasformazioni proprie. Essi selezionano nel mondo o Natura ciò che corrisponde alla cosa, cioè ciò che affetta o è affetto dalla cosa, ciò che muove o è mosso dalla cosa. Ad esempio, dato un certo animale, a che cosa tale animale è indifferente nel mondo immenso, a che cosa reagisce positivamente o negativamente, quali sono i suoi alimenti, quali i suoi veleni, che cosa «prende» dal suo mondo? Ogni melodia ha i suoi contrappunti: la pianta e la pioggia, il ragno e la mosca. In nessun caso dunque un animale, una cosa, è separabile dai suoi rapporti con il mondo: l'interiore è solo un esteriore selezionato, l'esteriore un interiore proiettato; la velocità o la

lentezza dei metabolismi, delle percezioni, azioni e reazioni si concatenano per costituire quell'individuo nel mondo. E, in secondo luogo, vi è il modo in cui questi rapporti di velocità e lentezza sono effettuati secondo le circostanze, o con cui questi poteri di essere affetti sono soddisfatti. Infatti essi vengono sempre soddisfatti, ma in maniera assai differente, a seconda che gli affetti presenti minaccino la cosa (diminuiscano la sua potenza, la rallentino, la riducano al minimo), o la confermino, l'accelerino e l'aumentino: veleno o nutrimento? Con tutte le complicazioni del caso, dato che un veleno può essere di nutrimento per una parte della cosa considerata. Infine, l'etologia studia le composizioni dei rapporti o dei poteri fra cose differenti. Questo è un altro aspetto ancora, distinto dai precedenti. Prima si trattava infatti di sapere solamente in che modo una cosa considerata possa decomporre altre cose, dando loro un rapporto conforme a uno dei propri, o, al contrario, come essa rischi di venire decomposta da altre cose. Ma ora si tratta di sapere se dei rapporti (quali?) possono comporsi direttamente per formare un nuovo rapporto più «esteso», o se dei poteri possono comporsi direttamente per costituire un potere, una potenza più «intensa». Non si tratta più di utilizzazioni o di catture, ma di sociabilità e di comunità. In che modo degli individui si compongono per formare un individuo superiore, all'infinito? In che modo può un essere prenderne un altro nel suo mondo, pur conservandone o rispettandone i rapporti o il mondo a lui propri? E a questo riguardo, per esempio, quali sono i differenti tipi di sociabilità? Qual è la differenza fra la società degli uomini e la comunità degli esseri ragionevoli?... Non si tratta più di un rapporto di melodia e contrappunto, o di selezione di un mondo, ma di una sinfonia della Natura, di una costituzione di un mondo sempre più grande e intenso. Secondo quale ordine e in che modo comporre le potenze, le velocità e le lentezze?

Piano di composizione musicale, piano di Natura, in quanto essa costituisce l'individuo più intenso e più esteso le cui parti variano in una infinità di modi. Uexküll, uno dei principali fondatori dell'etologia, è spinozista nel momento in cui definisce per prima cosa le linee melodiche o i rapporti contrappuntistici che corrispondono a ogni cosa, e in secondo luogo quando descrive una sinfonia come unità superiore immanente che prende ampiezza («composizione naturale»). Una simile composizione musicale interviene in tutta l'*Etica*, costituendola come un solo e medesimo Individuo i cui rapporti di velocità e lentezza non cessano di variare, successivamente e simultaneamente. In ordine successivo, come abbiamo visto per le diverse parti dell'*Etica*, che sono affette da velocità relativamente cangianti, fino alla velocità assoluta del pensiero nel terzo genere di conoscenza. E simultaneamente, nella misura in cui proposizioni e

scolii non vanno alla stessa andatura, e compongono due movimenti che si attraversano. L'*Etica*, composizione di cui tutte le parti sono trascinate dalla più grande velocità e nel movimento più ampio. In una pagina assai bella, Lagneau parlava di questa velocità e di questa ampiezza, che gli facevano paragonare l'*Etica* a una musica, folgorante «rapidità del pensiero», «potenza in profonda estensione», «potere di percepire in un solo atto il rapporto del più gran numero possibile di pensieri»³.

In breve: se siamo spinozisti non definiremo alcunché né secondo la sua forma, né in base ai suoi organi e alle sue funzioni, né in quanto sostanza o soggetto. Prendendo a prestito dei termini dal Medio Evo, oppure dalla geografia, definiremo qualcosa secondo *longitudine e latitudine*. Un corpo può essere qualunque cosa, può essere un animale, può essere un corpo sonoro, può essere un'anima o un'idea, può essere un *corpus* linguistico, può essere un corpo sociale, una collettività. Diciamo *longitudine* di un corpo qualunque l'insieme dei rapporti di velocità e lentezza, di moto e di quiete fra le particelle che, da questo punto di vista, lo compongono, cioè fra *elementi non formati*⁴. Diciamo *latitudine* l'insieme degli affetti che occupano un corpo in ogni momento, cioè gli stati intensivi di una *forza anonima* (forza di esistere, potere di essere affetti). Stabiliamo così la cartografia di un corpo. L'insieme delle longitudini e delle latitudini costituisce la Natura, il piano di immanenza o di consistenza, sempre variabile, e che non cessa di venire rimaneggiato, composto e ricomposto dagli individui e dalle collettività.

Vi sono due concezioni del tutto opposte del termine «piano», o dell'idea di piano, anche se queste due concezioni si mescolano, e se si passa dall'una all'altra insensibilmente. Si dice piano teologico ogni organizzazione che viene dall'alto, e che si riferisce a una trascendenza, anche nascosta: intenzione nella mente di un dio, ma anche evoluzione nelle supposte profondità della Natura, o anche organizzazione di potere in una società. Un tale piano può essere strutturale o genetico, ed entrambi insieme; esso riguarda sempre delle forme e i loro sviluppi, dei soggetti e le loro formazioni. Sviluppo delle forme e formazione dei soggetti: è il carattere essenziale di questo primo tipo di piano. E' dunque un piano di organizzazione e di sviluppo. Perciò rimarrà sempre, comunque lo si definisca, un piano di trascendenza che dirige sia le forme sia i soggetti, e che resta nascosto, che non è mai dato, che può solo essere profetizzato, congetturato, inferito a partire da ciò che fornisce. Infatti esso dispone di una dimensione in più, implica sempre una dimensione supplementare alle dimensioni del dato.

Al contrario, un piano d'immanenza non dispone di una dimensione supplementare: il *processus* di composizione deve essere

afferrato per se stesso, attraverso ciò che dà, in ciò che esso dà. E un piano di composizione, non di organizzazione né di sviluppo. Forse i colori potrebbero indicare il primo tipo di piano, mentre la musica, i silenzi e i suoni appartengono al secondo tipo. Non vi è più forma, ma solo rapporti di velocità fra particelle infime di una materia non formata. Non vi è più soggetto, ma solo stati affettivi individuanti la forza anonima. Qui, il piano non contiene che movimenti e quiete, dei carichi dinamici affettivi: il piano sarà man mano percepito con ciò che ce lo fa percepire. Non viviamo, non pensiamo, non scriviamo nella stessa maniera sull'uno o sull'altro piano. Goethe, o anche Hegel per certi aspetti, sono potuti passare per spinozisti. Ma non lo sono veramente perché non hanno mai cessato di ricongiungere il piano all'organizzazione di una Forma e alla formazione di un Soggetto. Gli spinozisti sono piuttosto Hölderlin, Kleist, Nietzsche, poiché essi pensano in termini di velocità e di lentezze, catatonie congelate e movimenti accelerati, elementi non formati, affetti non soggettivati.

Può capitare che certi scrittori, poeti, musicisti, registi, anche certi pittori, persino alcuni lettori occasionali, si trovino a essere più spinozisti che i filosofi di professione. E' questione di concezione pratica del «piano». Non certo che si sia spinozisti senza saperlo. Ma, assai di più, vi è un curioso privilegio di Spinoza, qualcosa che sembra non sia riuscito che a lui. E' un filosofo che dispone di un apparato concettuale straordinario, estremamente spinto, sistematico ed erudito; e tuttavia egli è al massimo grado l'oggetto di un incontro immediato e imprevedibile, tale che anche un non filosofo, o perfino chi è privo di ogni cultura, può riceverne una illuminazione improvvisa, un «lampo». E' come se ci si scoprisse spinozisti, come se si arrivasse al cuore di Spinoza: si viene risucchiati, trascinati nel sistema o nella composizione. Quando Nietzsche scrive: «sono stupefatto, incantato... Non conoscevo Spinoza quasi per nulla; se sento bisogno di lui, questo è l'effetto di un *atto istintivo*... »⁵, non parla solo in quanto filosofo, soprattutto — forse — non in quanto filosofo. Uno storico della filosofia tanto rigoroso come Victor Delbos era sorpreso da questo fatto⁶: il doppio ruolo di Spinoza, modello esteriore assai elaborato, ma al tempo stesso segreto impulso interno; la doppia lettura di Spinoza, da un lato lettura sistematica alla ricerca dell'idea di insieme e dell'unità delle parti, ma d'altra parte, contemporaneamente lettura affettiva, senza idea dell'insieme, in cui si viene coinvolti o depositati, messi in movimento o in quiete, agitati o tranquillizzati secondo la velocità di questa o quella parte. Chi è spinozista?

Talvolta, certo, chi lavora «su» Spinoza, sui concetti di Spinoza, a condizione che ciò avvenga con sufficiente riconoscimento ed ammirazione. Ma lo è anche chi, non essendo filosofo, trae da Spinoza

un affetto o un insieme di affetti, una determinazione cinetica, un impulso, e che fa perciò di Spinoza un incontro e un'amore. Il carattere unico di Spinoza è che lui, il più filosofo dei filosofi (egli non reclama che filosofia, al contrario dello stesso Socrate...), insegna al filosofo a divenire non filosofo. Ed è nel libro quinto, che non è affatto il più difficile, ma il più rapido, di una velocità infinita, che il filosofo e il non filosofo si ricongiungono, come un solo e medesimo essere. Straordinaria composizione del libro quinto, e del modo in cui vi ha luogo l'incontro del concetto e dell'affetto. E il modo in cui questo incontro è preparato, reso necessario dai movimenti celesti e sotterranei che, tutti e due insieme, compongono i libri precedenti.

Numerosi commentatori hanno amato tanto Spinoza da evocare un Vento quando parlano di lui. E, infatti, non vi è altro paragone se non col vento. Ma si tratta del grande vento calmo di cui parla Delbos in quanto filosofo? Oppure del vento-raffica, del vento stregonesco di cui parla «l'uomo di Kiev», non filosofo per eccellenza, misero ebreo che acquistò l'*Etica* per un copeco e non ne comprese mai l'insieme?⁷ Entrambi, poiché l'*Etica* comprende sia l'insieme continuo di proposizioni, dimostrazioni e corollari, sia il grandioso movimento del concetto e la discontinua concatenazione degli scolii, come un gettito di affetti e d'impulsi, una serie di raffiche. Il libro quinto è l'estrema unità estensiva, ma in quanto è anche la più assottigliata punta intensiva: non vi è più alcuna differenza fra il concetto e la vita. Ma, già prima, la composizione o l'intrecciarsi delle due componenti era ciò che Romain Rolland chiamava «il sole bianco della sostanza» e «le parole di fuoco di Spinoza».

SCHOLIUM

di Marco Senaldi

«... Ascolta! Il mondo esiste soltanto attraverso la concezione che te ne fai, così sarà molto meglio dire che non tu sei incrinato, ma il Grand Canyon».

«Figliola, hai mai letto Spinoza?»

«Io non so nulla di Spinoza. Io so...». Si mise a parlare allora di antichi suoi affanni, che sembravano, a quel che ne diceva, essere stati molto più dolorosi dei miei, e di come li aveva affrontati, superati, sbaragliati.

F. S. Fitzgerald, *The Crack Up* (L'incrinatura)

I

Di tutti gli affetti, quello che più degli altri non è solo un'idea, o un'immaginazione della mente, quello che più dolorosamente attraversa l'esistenza passando dal profondo della nostra interiorità alla superficie del mondo esteriore, sembra essere proprio la tristezza. «Dovunque ci si volti tutto sembra triste», come ha detto una volta Deleuze¹. Tutto sembra cadere sotto la luce opaca di una vana astrazione, di una tristezza espressamente teorica, speculativa, ma non per questo meno reale e tangibile, contro cui non vale l'antidoto di nessuna allegria, di nessuna «vitalità», poiché la vita non si «attacca», «o l'hai o non l'hai, come la salute, gli occhi castani, o l'onore, o la voce baritonale». Eppure tutta l'opera di Deleuze è come percorsa da un amore del dettaglio, da una luce netta e a volte cruda, tesa a chiarire da un lato come tale tristezza non sia un moto dell'anima, ma un depotenziamento, o un decadimento che la potenza di esistere subisce quando è sottoposta all'astrazione; e d'altra parte come tale

affetto-sentimento non rappresenti che la *metà di un divenire* che è essenzialmente potenziamento, accrescimento della potenza di resistere, di insistere e di pensare. Metà incremenziale che ha la forza di oltrepassare ogni limite dato, perché è un *divenire della metà*, crescita dell'«eterna e rischiosa incrinatura data tutta in una volta»², incrinatura esistenzialmente feconda dai cui bordi emergono costantemente concetti. «Non è questione di colmare ciò che non può essere colmato... [ma] è compito dell'idea interiorizzare l'incrinatura e ciò che la abita, vi brulica»³. Così, ogni libro di Deleuze, oltre che costituire una sfida, oltre che segnare un punto preciso nello sviluppo di un pensiero coerente, è un libro che parte da questa metà incremenziale, che «preme nel mezzo», che produce metà sempre nuove. Parlando di Foucault, egli ne paragona lo stile a un «prisma, una silice... che moltiplica le proprie superfici»⁴, o paragona la propria pagina a un uovo, perfetto in sé ma aperto su ogni cosa esteriore. Ancora, la stessa forma-libro viene paragonata a una macchina dotata di coerenza, ma implicante connessioni transfinite, o un piccolo utensile aperto su un di fuori, o un rizoma consistente, ma connesso ed eterogeneo⁵. Ogni libro di Deleuze va dunque inteso come un momento di estrema sintesi nel senso di un accrescimento di una potenza propriamente cogitativa, concettuale, e come un momento di inaspettata apertura, nel senso di una contiguità con l'esterno che viene dichiarata e prodotta dall'interno. Libro-monade. Anche se Deleuze stesso accetta di far sparire la propria biografia intellettuale sotto una tripartizione di periodi — monografie, saggi autonomi, collaborazione con Guattari — in effetti, come si vedrà per questo *Spinoza*, raramente si è visto un pensatore che nell'eterogeneità dei propri interventi abbia salvaguardato una simile univocità di intenti, puntata essenzialmente sul problema del divenire⁶.

II

Questo stesso testo su Spinoza dunque — non meno del più specifico gemello dedicato al problema dell'espressione⁷ — rappresenta il caso di un'analisi che è monografica solo in parte, o solo attraverso tutti i rimandi esterni che da essa si possono sviluppare (come si mostra nel cap. VI). Per questo, non si tratta di un libro «su» Spinoza, ma «dentro» di lui, dentro il suo pensiero; analisi di un pensatore che, pur non essendo un'interpretazione, non è nemmeno uno stravolgimento a scopo dimostrativo o in vista di un fine o di una tesi particolare. Si eviterà di parlare di un'interpretazione particolarmente «forte» del testo, di un'ermeneutica deleuziana di Spinoza. Mentre potremmo parlare di uno Spinoza hegeliano, o gentiliano, non esiste un'immagine deleuziana di Spinoza perché, a

rigore, Deleuze non ci fornisce alcuna immagine che non sia già nota (il rifiuto della cattedra di Heidelberg, il lavoro come lucidatore di lenti...), pur mettendole tutte al lavoro con altri elementi, creando rapporti e combinazioni nuove (esemplare, e inaspettato, quello fra l'opera di politura delle lenti e l'immagine della dimostrazione come «occhio» del pensiero, cfr. *supra*, pp. 23-4). Il problema resta quello di creare libri spinozisti, o leibniziani, o nietzscheani, o anche cinematografici, anziché libri su questo o quel pensatore o argomento.

In *Spinoza. Filosofia pratica* sono all'opera due movimenti: da un lato un movimento di collegamento di concetti propriamente spinoziani, secondo nuovi assi, nuovi collegamenti e distribuzioni, che creano una ricombinazione della filosofia spinoziana; operazione questa essa stessa filosofica dato che «il genio di una filosofia si misura innanzitutto secondo le nuove distribuzioni che essa impone agli esseri e ai concetti»⁸. Dall'altro lato vi è un movimento di concatenazione delle nuove singolarità concettuali così ottenute, in concetti inediti dotati di vita autonoma, che frequentano nondimeno la filosofia di Deleuze stesso.

Si obietterà che nessuna delle due operazioni, senza essere ermeneutica, neppure è storiografica o storico-filosofica. Già, la storia. «La storia designa solamente l'insieme delle condizioni da cui ci si distoglie per divenire, cioè per creare qualcosa di nuovo»⁹. E quella della filosofia, in particolare: «La storia della filosofia è la riproduzione della filosofia stessa»¹⁰ cioè «non deve ridire ciò che ha detto un filosofo ma dire ciò che egli necessariamente sottintendeva, ciò che non disse e che è tuttavia presente in ciò che dice»¹¹.

In questa ripetizione differente consiste l'operazione storico-filosofica di Deleuze, in cui l'aspetto storico e quello storico-filosofico sono oltrepassati a vantaggio di un movimento creativo proprio del pensiero in generale: «La filosofia consiste sempre nel creare dei concetti», lasciarsi prendere dal solo pensiero. In questo caso, dunque, il doppio movimento nel testo spinoziano è descrivibile come una «doppia cattura». La doppia cattura — che, in virtù dell'univocità del divenire, è applicabile al divenire mentali non meno che a quelli reali (cfr. l'esempio della vespa e dell'orchidea in *Logica del senso* e in *Mille Plateaux*) — è un fenomeno di moltiplicazione per contatto per cui due divenire si intrecciano e si alternano «secondo una circolazione di intensità che spinge la deterritorializzazione sempre più lontano»¹². Concetto, questo, esso stesso «catturato» dalla nozione spinoziana di composizione e convenienza.

Un esempio del primo movimento — prima metà della «doppia cattura» — è rappresentato dal capitolo quarto costruito come un *Lexicon*: meno in ossequio ai lessici storiografici o ai repertori di idee¹³, che impiego di un ordine estrinseco (*more alphabetico*) come

punto di partenza per una distribuzione della creazione filosofica di Spinoza. Ma, alla voce *Metodo*, Deleuze imputa a Spinoza un uso simile del *mos geometricus* nel *Trattato sulla riforma* e nell'*Etica*: il metodo è impiegato nel suo aspetto formale che «ci fa comprendere tanto meglio la nostra stessa potenza di conoscere...»¹⁴; similmente a come il *mos alphabeticus* ci fa comprendere la gnoseologia spinoziana. Non a caso ritroveremo una ripartizione simile, composta di singolarità-data (*mos alphanumericus*) in *Mille Plateaux*. Da nuove distinzioni emergono infatti nuove localizzazioni concettuali: esemplare in questo senso l'indagine pressante cui Deleuze sottopone il concetto spinoziano di «nozione comune», che lo porta infine a guadagnare un risultato anche in sede propriamente filologica, là dove dimostra l'infondatezza delle ipotizzate lacune testuali nel *Trattato sulla riforma* (cfr. cap. v, n. 3).

Tutto ciò poi comporta una ridistribuzione di grado superiore concernente l'intera collocazione di un filosofo fuori dalla contingenza storica. L'insistenza di Deleuze su certe linee del pensiero — lungi dal richiamarsi all'ideologia delle *diadochai* neoplatoniche o a quella della *Philosophia perennis* rinascimentale — sta a significare l'attenzione all'aspetto impersonale del pensiero e alla sua collocazione sull'asse del divenire-rivenire. In questo senso si parlerà di una linea Lucrezio-Epicuro-Spinoza-Nietzsche, o addirittura della «grande identità Spinoza-Nietzsche», o della linea Meinong-Wittgenstein, o Stoici-Carroll.

Questo rivenire fornisce anche la giustificazione teorica del secondo movimento di deterritorializzazione dei concetti, ovvero dell'esportazione, fuori da Spinoza, di concetti spinoziani. Deleuze stesso ha d'altronde teorizzato con rigore tale movimento: non si tratta di cercare analogie o similitudini nel passato; non è la storia che si ripete, ma la ripetizione a essere la condizione della storia, poiché si ripete nel «modo del presente» una ripetizione differente che era già nel «modo del passato»¹⁵. Certo, si osserverà, questa «seconda metà» della doppia cattura, o raddoppiamento del divenire, non è possibile che in alcuni casi di particolare affinità, per cui «si sposano o si impongono» solo quei ritmi con cui si è in sintonia (*supra*, p. 153). Ciò non significa che ci si possa occupare solo di ciò che piace, nessun edonismo speculativo qui — il rigore dell'analisi e la concentrazione del testo deleuziano lo dimostrano. Il fatto è che ogni operazione del pensiero, anche a carattere storico-filosofico, è innanzitutto questione di sintonia, composizione di potenze o di divenire — e «a ciascuno il suo divenire», non c'è altro da aggiungere. In questo senso spinozista quella di Deleuze è una «gaia scienza» (la gioia come composizione di rapporti...) contro la tristezza propriamente speculativa che coglie ogni riflessione quando viene applicata, indiscriminatamente, a non

importa quale pensiero: questa neutralità è più simile all'opacità che alla trasparenza, occulta il testo che analizza anziché illuminarne la comprensione, e ne spegne la vita che lo percorre.

Non si può sfuggire dunque a questa legge particolarmente spinozista: ogni comprensione è del genere «doppia cattura»: la conoscenza adeguata è infatti definita dall'idea della composizione dei rapporti, «organizzazione degli incontri fra modi esistenti sotto dei rapporti che si compongono» (*supra*, p. 74). In un senso ulteriore, anzi, questa organizzazione degli incontri «giusti» o componibili è il compito stesso della Ragione come tale, perché ogni incontro è costituito da molti incontri a loro volta più o meno componibili.

III

Essenzialmente Spinoza è stato il primo filosofo ad avere teorizzato, con un rigore senza pari, un piano di univocità assoluta, chiamato Sostanza. Anziché molte sostanze per un solo Essere, o Natura, tutte le nature che concordano in una sola e medesima sostanza (*supra*, p. 137). Questa univocità del molteplice (non v'è questo o quel molteplice, solo il molteplice è univoco), è tanto nietzschiana (l'essere si predica solo del divenire, lo stesso del differente¹⁶) che bergsoniana (tutte le durate sono simultanee¹⁷) che deleuziana, se si pensa al concetto di «planomeno» o piano di consistenza. Un planomeno infatti è quella condizione di immanenza transontologica che riunisce, prima che tutti gli esseri, tutte quelle intensità che li rendono possibili. Parlando di Spinoza, Deleuze ricorda che piano si dice qui in senso geometrico¹⁸, non intellettuale o finalistico. E' un assunto di grande rilievo su cui Deleuze non cessa di ritornare. La distinzione tra un piano teleologico e un piano di immanenza infatti, che emerge nel capitolo sesto, viene ripresa ed approfondita in *Mille Plateaux*: il planomeno è un piano di «composizione», sia in senso spinozista che in senso musicale; in tal modo esso è un piano di immanenza in cui si compongono il naturale e l'artistico. Forse per tale motivo la nozione di piano sposta il termine e il concetto di «macchina astratta», che compare inizialmente ne *L'Anti-OEdipe*, e quello di *phylum* («phylum machinique»), che appare nell'*Appendice* alla seconda edizione dello stesso libro¹⁹, in un'accezione limitatamente «storico-naturalistica» (macchina astratta in concatenamenti concreti e reali; macchina astratta-Webern, o Bach...). Pertanto, «il piano di consistenza è un piano di variazione continua, [mentre] ogni macchina astratta può esser considerata come un 'plateau' di variazione che mette in continuità delle variabili di contenuto e di espressione»²⁰.

In tal senso possiamo dire che Spinoza privilegia l'immanenza

dell'Univoco, poiché concepisce la Sostanza come assolutamente unica, sia pure in senso non numerico (in analogia, ad esempio, con la nozione di *primità* in Peirce), ma anche come assolutamente immanente nel molteplice che esprime e da cui è espressa. Ora, la relazione molteplice-univoco è affrontabile dai due versanti da cui è composta; non a caso Deleuze stesso distingue a questo modo le posizioni di Spinoza e di Leibniz: «la teoria delle espressioni univoche dell'uno si oppone alla teoria delle espressioni equivocate dell'altro. Tutte le altre opposizioni (la necessità e la finalità, il necessario e il possibile) ne derivano, e sono astratte in confronto a questa»²¹.

Nei due testi su Spinoza Deleuze stesso sembra mettere in evidenza una «superiorità» assoluta di Spinoza proprio in virtù di questa centralità del tema dell'univocità immanente dell'essere, del produrre, del conoscere — ontologica, desiderante, gnoseologica — che si ritrova nelle conclusioni deleuziane su affetto, percelto, concetto²². Questa superiorità sembra riscontrabile anche a un livello di biografia intellettuale: la figura intensa di Spinoza (vera e propria espressione modale nell'esistenza dell'univocità dell'Essere) si oppone alla condiscendenza leibniziana (versatilità della monade nei suoi rapporti col mondo); si pensi al resoconto della visita a Spinoza da parte di Leibniz rinnegata da quest'ultimo (*supra*, p. 20), e il tema della filosofia «accademica», rifiutata da Spinoza e incarnata da Leibniz²³.

E tuttavia, proprio ne *Le pli*, Deleuze sembra volgersi verso l'equivocità armoniosa leibniziana e sostituire la nozione di piega a quella di piano o planomeno, che esce qui dalla discussione.

Evidentemente, occorre non scordare che la distinzione autentica passa fra la concezione organizzata, trascendente del piano, e il concetto operativo di piega. Fra quest'ultimo, invece, e la nozione di planomeno o piano di consistenza, immanenza e composizione, le connessioni sono assai più complesse. Innanzitutto, dopo la geometria analitica di Cartesio, il piano viene frequentato da un'infinità di curve oltre alle classiche circonferenza, parabola, ellisse. Per risolvere i problemi connessi con l'accettabilità del metodo infinitesimale, proprio in relazione al calcolo integrale delle curve²⁴, Leibniz applica un concetto metafisico come quello di continuità. La legge di continuità, però, oltre che fungere da presupposto geometrico, è anche un principio operativo, secondo il quale un corpo è ripiegabile all'infinito, e non deve dunque venir concepito atomisticamente, come composto di particelle sempre più piccole, ma «come una stoffa o un foglio di carta che si divide in pieghe all'infinito o si decompone in movimenti curvi, ognuno determinato dall'intorno consistente o cospirante»²⁵. Se ciò che si piega è essenzialmente il piano, questo accade perché esso non può fare altro; o si dota di una dimensione supplementare e trascendente (piano alla $n + 1$), oppure, se si fonda

sulla pura consistenza, esso non è frequentato dalle curve di cui consiste se non a patto di incurvarsi esso stesso. Esiste dunque una curva infinita che «tocca in un'infinità di punti una infinità di curve»; tale «curva a variabile unica» o serie convergente di tutte le serie è il mondo stesso, o in altre parole il planomeno consistente o convergente²⁶. La variazione dunque concerne tutte le connessioni possibili fra delle costanti, e reciprocamente, la costanza si predica solo della variabile infinita, della curva infinita, curva univoca. L'elogio leibniziano della varietà del mondo, e dell'armonia che ne deriva, non porta su un relativismo da intendersi come una dottrina delle variazioni di verità, a seconda dei punti di vista presi in esame, ma riguarda la sola verità affermabile, la verità della variazione. In questo senso l'operazione barocca della piega afferma, in senso spinozista, l'univocità assoluta di un essere in cui insistono differenze infinite; per Deleuze ciò significa che occorre riaffermare tale pratica leibniziana portando ancora più oltre l'affermazione della differenza — senza permettere che le sole dissonanze o le divergenze delle serie vengano fatte ricadere nei rapporti fra mondi impossibili — ma anche spingendo tale differenza ancora più dentro lo «stesso e medesimo mondo», ancor più nell'univocità immanente spinozista, «irruzione di impossibilità sulla medesima scena»²⁷.

Affermazione di un leibnizismo nel cuore stesso dello spinozismo; ed esportazione di ciò che ne risulta in una filosofia di nuovo unica, in un pensiero di nuovo affermativo e pratico. Impulso e potenziamento che fanno di Deleuze, non meno che di Spinoza o Leibniz, «un incontro e un amore».

Cap. I

1 Nietzsche, *Genealogia della morale*, III (ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965-1975, 8 voll.; vol. VI, t. II).

2 Cfr. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959.

3 Il romanzo di Eugene Sue, *Lautréamont*, mette in scena Van den Ende nelle sue attività di cospiratore democratico.

4 Una stampa conservata ad Amsterdam (Gabinetto delle stampe del Rijksmuseum) sarebbe la riproduzione di questo ritratto.

5 La ragione più precisa dell'abbandono del Trattato sulla riforma va cercata nella teoria delle «nozioni comuni» quale appare nell' *Etica*, che rende caduche o inutili certe tesi del Trattato (cfr. cap. v, *infra*).

6 Cfr. J.-P. Osier, prefazione a *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, ed. Maspéro («O Spinoza o Feuerbach»).

7 Lettera LXVIII, a Oldenburg.

8 Lettera XLVIII, a Fabritius. — Sulla concezione spinoziana dell'insegnamento, cfr. *Trattato politico*, cap. VIII, par. 49: «Ogni personalità che ne abbia fatto domanda, sarà autorizzata a tenere lezione in pubblico, a sue spese ed a rischio della propria reputazione [...]».

9 Questo aneddoto ci sembra autentico perché ha numerose risonanze «spinoziste». Il combattimento di ragni, o fra mosche e ragni, doveva affascinare Spinoza per diverse ragioni: 1) dal punto di vista dell'esteriorità della morte necessaria; 2) dal punto di vista della composizione dei rapporti nella natura (come la tela esprime il rapporto del ragno col mondo, che si appropria come tale dei rapporti propri alla mosca); 3) dal punto di vista della relatività delle perfezioni (come uno stato che segna una imperfezione dell'uomo, ad esempio la guerra, può al contrario testimoniare di una perfezione, se lo si rapporta ad un'altra essenza, quale quella dell'insetto: cfr. Lettera XIX, a Blyenbergh). Ritroveremo più avanti questo problema.

10 *Breve trattato*, primo dialogo.

11 *Trattato teologico-politico*, cap. 13; *Etica*, v, 23, scolio.

Cap. II

1 *Etica*, II, 2, scolio.

2 *Etica*, III, 2, se. (e II, 13, sc.).

3 Anche la mente ha un gran numero di parti: cfr. *Etica*, II, 15.

4 *Etica*, II, 28, 29.

5 *Etica*, I, appendice.

6 *Etica*, III, 2, se.

7 *Etica*, III, 9, se.

8 *Etica*, III, def. di Desiderio («affinché la causa della coscienza fosse inclusa nella mia definizione...») [Deleuze traduce con il termine *désir* il latino *cupiditas*. N.d.T.].

9 *Trattato teologico-politico*, cap. 4. E LetteraXIX, a Blyenbergh.

10 Nietzsche, *Genealogia della morale*, ed. it. cit., Prima dissertazione, par. 17.

11 Cfr. il testo sul suicidio, *Etica*, IV, 20, sc.

12 *Trattato teologico-politico*, cap. 4.

13 Cfr. la denuncia della «satira» da parte di Spinoza: *Trattato politico*, cap. I, 1, e *Etica*, III, prefazione.

14 *Trattato teologico-politico*, prefazione.

15 *Etica*, IV, appendice, cap. 13.

16 *Etica*, I, appendice.

17 *Etica*, III.

18 *Etica*, IV, 47, sc.

19 *Trattato politico*, cap. x, 8.

20 Sui due generi di passioni, cfr. *Etica*, III, definizione generale degli affetti.

21 È un accorgimento frequente che consiste nel nascondere le tesi più audaci o meno ortodosse in appendici o in certe note (come è testimoniato anche dal dizionario di Bayle). Spinoza dà nuova vita a questo procedimento con il suo metodo sistematico di scoli, che si rimandano gli uni agli altri e che si ricollegano alle prefazioni e alle appendici, formando

così una seconda Etica sotterranea.

Cap. III

1 Nella lettera XXI, Spinoza aveva detto: «Quanto a me, io mi astengo dal delitto, o cerco di astenermene, perché ripugna espressamente alla mia natura specifica... ».

2 *Etica*, IV, 39, sc. [corsivo di Deleuze, N.d. T.].

3 E' da questo punto di vista che Spinoza potrà rispondere all'obiezione precedente di Blyenbergh: essendo verità eterne, i rapporti e le loro leggi di composizione potrebbero essere l'oggetto di un'autentica conoscenza o di una rivelazione, benché, nelle condizioni naturali, dovremmo passare attraverso un'esperienza delle parti che effettuano questi rapporti.

4 *Etica*, IV, 39, prefazione.

5 Due pregevoli punti dell'*Etica* affrontano queste diverse situazioni: IV, 20, sc. e 39, sc. Spinoza vi considera da un lato il caso delle sopravvivenze del tutto nominali, quando certe funzioni biologiche di un corpo sono mantenute, quando tutti gli altri rapporti si sono decomposti; dall'altro lato il caso delle autodistruzioni, quando certi rapporti sono a tal punto mutati sotto influenze esterne da cagionare una distruzione dell'insieme (così il suicidio, in cui «cause esterne latenti dispongano l'immaginazione in modo tale, e in modo tale affettino il corpo, che si assume un'altra natura, contraria alla precedente»). Certi problemi della moderna medicina sembrano corrispondere in pieno ai temi di Spinoza: per esempio, le malattie dette «autoimmuni» di cui si parlerà più avanti; oppure la polemica sui tentativi di mantenere in una vita artificiale dei corpi «naturalmente» morti. Le coraggiose posizioni del dottor Schwartzberg, oggi, sembrano ispirarsi spontaneamente a un sincero spinozismo: è in tal senso che Schwartzberg afferma che la morte non è un problema biologico, ma metafisico o etico. Cfr. Spinoza, IV, 39 sc.: «Nessuna ragione infatti mi costringe ad affermare che il corpo muore soltanto se si muta in cadavere; anzi, la stessa esperienza sembra che insegni diversamente. Accade infatti a volte che l'uomo patisca tali mutamenti, che non direi facilmente che egli sia lo stesso; come ho sentito raccontare di un certo poeta spagnolo... ».

6 *Etica*, IV, 59, sc.

7 Su «diretto» e «indiretto», cfr. *Etica*, IV, 63, cor. e sc.

8 *Etica*, IV, 64.

9 «Se mi domandate, se questi due atti, dell'onesto e del ladro, in quanto reali e causati da Dio, siano egualmente perfetti, io rispondo che, se noi consideriamo i semplici atti in quanto sono causati da Dio, può darsi che essi siano ugualmente perfetti. E se voi mi chiedete ancora, se il ladro e l'uomo onesto siano ugualmente perfetti e felici, vi rispondo di no».

10 *Etica*, III, definizione del desiderio.

11 «Se qualcuno si accorgesse che potrebbe vivere più a suo agio infisso in croce che a tavola, sarebbe il più stolto degli uomini se non si facesse crocifiggere. E così pure, chi vedesse chiaramente di poter godere di una vita migliore e più perfetta commettendo delitti piuttosto che praticando la virtù, sarebbe a sua volta uno stolto se non lo facesse: giacché i delitti, rispetto a una natura umana pervertita a tal punto, sarebbero virtù».

12 Nella letteraXXI, Spinoza aveva detto: «Benché, infatti, Dio conoscesse lo stato passato e presente di Adamo, non perciò intendeva Adamo privato dello stato passato, ovvero, che il suo stato passato appartenesse alla sua natura presente». [Corsivo di Deleuze; in entrambi i casi la traduzione si scosta lievemente da quella dell'ed. it. indicata. N.d. T.]

13 1. *Etica*, III, definizione della tristezza: «Non possiamo dire che la tristezza consista nella privazione di una maggior perfezione; infatti la privazione non è niente, mentre l'affetto della tristezza è un atto, che perciò non può essere che l'atto del passare a una minore perfezione... »; 2. Definizione generale degli affetti: «Quando dico: forza di esistere maggiore o minore di prima, non intendo che la mente paragona la presente con la passata costituzione del corpo, ma che l'idea, che costituisce la forma dell'affetto, afferma del corpo qualcosa che invero implica più o meno realtà che non prima».

14 Cfr. *Etica*, III, 20 (e tutte le concatenazioni di passioni tristi).

15 E' tutto il movimento dall'inizio del libro v: le gioie-passioni, e le idee inadeguate da cui dipendono, si concatenano con delle idee adeguate e delle gioie «attive» — mentre le tristezze non si concatenano che con altre tristezze e altre idee inadeguate.

16 Sulla prova della creta, lettera LXXVIII, a Oldenburg.

17 *Etica*, IV, 20 [con ritocchi alla trad. it. cit. N.d. T.].

18 Infatti Spinoza invoca una variazione inversamente proporzionale: più idee inadeguate e più tristezza abbiamo, più grande è relativamente la parte di noi stessi che muore; in compenso, più idee adeguate e più gioie attive abbiamo, maggiore è «la parte che persiste, e resta indenne», minore la parte che muore e che è contaminata dalla malvagità. (Cfr. *Etica*, v, 38-40: queste proposizioni sulle due parti dell'anima sono essenziali al libro v. Esse permetteranno a Spinoza di rispondere all'obiezione che Blyenbergh gli pone nell'ultima lettera, riguardante l'esistenza di «parti dell'anima»).

1 Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...* Leipzig 1868.

2 Tutto il movimento del cap. II del *Breve trattato* implica la scoperta di una coincidenza Natura-Dio (e anche l'appendice invocherà letteralmente questa «coincidenza», cfr. prop. 4, cor.). Nell'idea si tratta di una identità dimostrata, e derivante dalla sostanza unica: I, 14 («segue da ciò... che nella Natura non vi è che una sola sostanza e che essa è assolutamente infinita»). Su queste differenze fra il *Breve trattato* e l'*Etica*, cfr. Guérout, *Spinoza*, I, Aubier, Paris, soprattutto app. 6). Come ricorda Guérout, la formula del naturalismo non compare che piuttosto avanti nel testo dell'*Etica*: Deus sive Natura, pref. al libro IV.

3 Cfr. *Trattato sulla riforma*: «Fin dall'inizio occorrerà fare attenzione soprattutto ad arrivare quanto prima alla conoscenza di tale Ente perfettissimo» (par. 49); «Se [...] cominciamo, non appena si può, [...] dalla fonte ed origine della Natura, non dovremo in alcun modo temere questo errore» (par.75); «Occorre che, tanto rapidamente quanto è possibile e per quanto la ragione lo esige, ricerchiamo se c'è un qualche Ente, e contemporaneamente quale, che sia causa di tutte le cose» (par. 99) [con ritocchi alla trad. it. cit. N.d. T.]. Quest'ultima frase è in genere deformata dai traduttori. Si suppone anche una immaginaria lacuna nel par. 46: cfr. gli argomenti invocati anche da Koyré, nell'edizione Vrin, pp. 104-105. Pertanto l'*Etica*, così come il *Trattato sulla riforma*, indica la necessità di un minimum di tempo prima di giungere all'Assoluto. Certo, si può obiettare che le sostanze o attributi sostanziali, che servono come punto di partenza nell'*Etica*, costituiscono già l'esistenza di Dio. Ma, da un lato, è cosa che non si conosce ancora, non lo si apprende che alla proposizione 10. D'altra parte, e soprattutto, l'inizio dell'*Etica* non coglie gli attributi nell'essenza (terzo genere di conoscenza) ma li considera solamente in quanto «nozioni comuni» (secondo genere): cfr. le dichiarazioni di Spinoza in v, 36, scolio. Si ritrova nel *Trattato teologico-politico* la seguente formula (cap. 6): «Non essendo l'esistenza di Dio nota per sé, essa va necessariamente dedotta da nozioni la cui verità è così ferma e indiscutibile. .. ». Il che è rigorosamente conforme all'*Etica*.

4 Per esempio, il libro v si presenta come un'accelerazione o un precipitato di dimostrazioni. Si potrebbe credere perfino che il libro v non sia che un abbozzo. Ma, piuttosto, il fatto è che in esso le dimostrazioni non hanno lo stesso ritmo che nei libri precedenti, e comportano delle scorciatoie e dei lampi. Infatti, qui, quasi come una folgorazione, viene trattato il terzo genere di conoscenza. Non si tratta più della maggior velocità relativa, come all'inizio dell'*Etica*, ma di una velocità assoluta che corrisponde al terzo genere.

5 È ciò che vien detto nel *Trattato sulla riforma*, par. 46, in cui non vi è

motivo di congetturare una lacuna.

6 Cfr. *Platone*, Resp., VI, 510 sgg. Nel suo libro su Fichte, Guérout evidenzia che il metodo sintetico non si oppone punto per punto al metodo analitico, ma, al contrario, integra un procedimento analitico subordinandolo ai propri fini (*L'évolution et la structure de la doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris, t. I, p. 174). Non va dimenticato infatti il profondo spinozismo di Fichte.

7 *Trattato sulla riforma*, par. 72-73, 95-96.

8 Cfr. *Etica*, v, 36, scolio.

9 *Trattato teologico-politico*, cap. 7. L'*Etica* espone le nozioni comuni in II, 37-38 (le più universali) e 39 (le meno universali).

10 Sulla natura ambigua degli enti geometrici, cfr. Guérout, *Spinoza*, t. I, appendice 11.

11 La lettera LXXXIII, a Tschirnaus, afferma che le limitazioni del metodo geometrico non derivano da questo metodo preso in sé, ma solamente dalla natura astratta delle cose che esso considera. E già il *Trattato sulla riforma* auspicava di poter sostituire delle «cose fisiche o reali» ai concetti geometrici e logici che interrompono l'autentico progresso dell'intelletto (par. 99).

12 Infatti, contrariamente alle essenze semplici intime, che rinviano all'intuizione del terzo genere, i rapporti componibili o decomponibili, rimandano ad ogni sorta di procedimento (secondo genere). Noi non abbiamo alcuna conoscenza a priori dei rapporti di composizione, occorrono sperimentazioni. Se si cercano dei successori di Spinoza, ci sembra che uno di essi sia Geoffroy-Saint-Hilaire, o, sia pur a minor titolo, Goethe, quando si lanciano in una ricerca sull'unità di composizione della Natura, in nome di un «principio di connessione». Ora, queste ricerche implicano ogni sorta di sperimentazioni e di variazioni, anche immaginarie: per esempio, i «ripiegamenti», grazie a cui si passa da un animale all'altro, ogni specie animale essendo una effettuazione dell'Animale in sé preso sotto un certo rapporto. L'odierna biologia molecolare ritrova questo problema sperimentale dell'unità di composizione, che Geoffroy pose non solo al livello anatomico, ma anche a livello molecolare (e che Spinoza stesso pone al livello dei «corpi più semplici»). In Spinoza vi è un ruolo assai particolare della sperimentazione, non solo nell'*Etica*, ma in forma di presentimento che sorge alla fine delle pagine redatte del *Trattato sulla riforma*; un richiamo rapido, ma intenso, alle sperimentazioni (par. 103). Jules Lagneau diceva che Spinoza non aveva completato il *Trattato* poiché «non aveva applicato, sperimentato il metodo sperimentale» (*Célèbres leçons et fragments*, puf, Paris 19642, p. 52). La stessa cosa si può dire anche di quel programma di sperimentazione che compare nell'*Etica*. Ma, giustamente, questo programma è subordinato alla scoperta delle nozioni comuni.

13 Le nozioni comuni ci danno l'idea di Dio: n, 45-46. Ma l'idea di Dio si distingue essa stessa dalle nozioni comuni: II, 47. L'idea di Dio avrà dunque due facce, che saranno presentate nel libro v (il Dio impassibile del secondo genere, il Dio-amante del terzo genere).

La maggior parte dell'*Etica* è scritta dal punto di vista delle nozioni comuni, e del secondo genere di conoscenza: cosa che Spinoza ricorda esplicitamente in v, 36, scolio, e 41, dim. Il terzo genere non sorge che nel libro v, da cui la sua differenza di ritmo e di movimento. Inoltre esso non vien presentato espressamente che a partire da v, 21 : o è l'idea di Dio che ci fa passare al terzo genere, o serve ad esso da «fondamento» (v, 20, scolio).

14 *Etica*, v, 10, dim.

15 *Etica*, v, 10, scolio (e 6, scolio).

16 Cfr. *Etica*, II, 40, scolio 1: ricapitolando un insieme di problemi logici e metodologici a proposito delle nozioni comuni, Spinoza fa esplicitamente allusione a un'opera che avrebbe già composto; ma egli fa anche riferimento ad un futuro trattato. Così pure nella lettera LX a Tschirnaus (1675), Spinoza comincia con il ricordare certi temi del *Trattato sulla riforma*, ma aggiunge: «Quanto al resto, e cioè alla questione del movimento e del metodo, lo riservo ad altra occasione, perché non ne ho ancora ultimata la trascrizione».

17 Cfr. *Trattato sulla riforma*, par. 99-101. Queste «cose fisse ed eterne» non sembrano coincidere con ciò che Spinoza chiamerà nozioni comuni. Non andranno identificate dunque con gli attributi e con i modi infiniti. Ciò sarebbe al tempo stesso eccessivamente ampio ed eccessivamente ristretto. Troppo ampio, poiché gli attributi e i modi infiniti non intervengono qui che sotto un preciso aspetto (loro applicazione alle cose singolari cangianti, vale a dire loro impiego in quanto nozioni comuni). Troppo ristretto, dato che le nozioni comuni nella loro «serie» comprendono anche l'idea di ciò che è comune a due corpi solamente.

18 In effetti, Spinoza dice a sua volta che le cose fisse ed eterne devono darci la conoscenza dell'essenza intima delle cose, ma anche che esse non hanno senso se non in rapporto agli esistenti variabili (*Trattato sulla riforma*, par. 101). Vi è qui una mescolanza di ciò che l'*Etica* distinguerà come secondo e terzo genere di conoscenza.

1 Questo testo è apparso in version parziale nella *Revue de synthèse*, gennaio 1978.

2 J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier.

3 Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, cit., pp. 67-68. Questo testo di Lagneau fa parte dei grandi testi su Spinoza. Anche Romain Rolland, quando parla della velocità del pensiero e dell'ordine musicale in *Spinoza: Empedocle d'Agrigente, suivi de l'Eclair de Spinoza*, ed. du Sablier, 1931. In effetti, il tema di una velocità del pensiero più grande di ogni velocità data può essere ritrovato in Empedocle, Democrito o Epicuro.

4 Cfr. ciò che Spinoza chiama i «corpi più semplici». Essi non possiedono né numero, né forma o figura, ma sono infinitamente piccoli e vanno sempre per infinità. Hanno una forma solo i corpi composti, ai quali i corpi semplici appartengono sotto questo o quel rapporto.

5 Nietzsche, lettera a Overbeck, 30 luglio 1881.

6 V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. E' un libro assai più importante che il libro classico dello stesso autore, *Le spinozisme*, Vrin.

7 Cfr. il testo di Malamud citato all'inizio.

- 1 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, p. 141.
- 2 Michel Foucault, «Theatrum Philosophicum», in *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971, p. XXII.
- 3 Deleuze, *Différence et répétition*, puf, Paris 1968; tr. it. cit., p.276.
- 4 Deleuze, «Ecrivain non: un nouveau cartographe», *Critique*, 343, 1970; tr. it. di G. Patrizi in AA.VV., Deleuze, Lerici, Cosenza 1976, p. 52.
- 5 Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, de Minuit, Paris 1980, p. 13; ed. it. a cura di G. Passerone, *Mille Piani*, Ist. Enc. It., Roma 1988.
- 6 «In tutti i miei libri ho investigato la natura dell'evento»; Deleuze, *Pourparlers*, de Minuit, Paris 1990, p. 194.
- 7 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, de Minuit, Paris 1968, p. 164.
- 8 *Logica del senso*, trad. cit., p. 13; *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 299.
- 9 *Pourparlers*, p. 231.
- 10 *Differenza*, trad. cit., p. 7.
- 11 *Pourparlers*, p. 186.
- 12 *Mille Plateaux*, p. 17.
- 13 Come ad esempio lo *Spinoza Dictionary*, ed. by D. D. Runes, Philosophical Library, New York 1951; o meglio il *Lexicon Spinozianum*, di E. Giancotti Boscherini, M. Nijhoff, La Haye 1970, 2 voll.
- 14 Cfr. supra, p. 115; e *Spinoza et le problème*, p. 114. Cfr. anche le osservazioni di Deleuze stesso sul metodo «strutturale-genetico» in «*Spinoza et le méthode générale de M. Guérault*», *Revue de métaphysique et de morale*, LXXIV, 1969, pp. 426-37.
- 15 *Differenza*, tr. cit., p. 151.
- 16 *Nietzsche et la philosophie*, puf, Paris 1962, passim.
- 17 *Le bergsonisme*, puf, Paris 1966; trad. it. di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 67-83.
- 18 Supra, p. 158; *Mille Plateaux*, p. 310 sgg.

- 19 Il testo era apparso inizialmente con il titolo: «Bilan-programme pour machines désirantes», in Minuit, 2, 1973.
- 20 Ibid., p. 638.
- 21 *Spinoza et le problème*, p. 310.
- 22 Cfr. *Pourparlers*, cit., p. 224.
- 23 E' comunque significativo che i libri dedicati a Spinoza — o a Nietzsche — includano una discussione filosofica sul ruolo che può assumere la vita di un pensatore, intesa come vita del pensiero, nello sviluppo dei concetti a lui associabili; *Le pli*, invece, pur essendo incentrato su Leibniz, esclude ogni riferimento biografico e si sofferma piuttosto sugli aspetti «biografici» del barocco come movimento concettuale o concetto operativo.
- 24 *Le pli. Leibniz et le baroque*, de Minuit, Paris 1988, p. 9; trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.
- 25 Cfr. G. Giorello, *Lo spettro e il libertino*, Mondadori, Milano 1987, cap. VII.
- 26 *Le pli*, p. 34.
- 27 Ibid., p. 112.